

L'IDÉALISME KANTIEN

THÈSE POUR LE DOCTORAT ÈS-LETTRES
présentée à la Faculté des Lettres de l'Université
de Paris

PAR

Pierre LACHIÈZE-REY

Ancien Elève de l'Ecole Normale Supérieure
Professeur agrégé de philosophie au Lycée de Lyon

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
PARIS

4931.

L'IDÉALISME KANTIEN

L'IDÉALISME KANTIEN

THÈSE POUR LE DOCTORAT ÈS-LETTRES
présentée à la Faculté des Lettres de l'Université
de Paris

PAR

Pierre LACHIÈZE-REY

Ancien élève de l'Ecole normale supérieure
Professeur agrégé de philosophie au Lycée de Lyon

PARIS

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1931

Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation réservés
pour tous pays.

L'IDEALISME KANTIEN

THESE POUR LE DOCTORAT ES-LETTRES
présentée à la Faculté des Lettres de l'Université
de Leiden



BOVEN
VERBODEN TOEGANG
aan het boek en de inhoud daarvan

1911

De afhandeling is tevens te raadplegen in de
bibliotheek van de Universiteit van Amsterdam

A MES PARENTS

GENERAL FORM A

AVERTISSEMENT

ŒUVRES DE KANT EN GÉNÉRAL. — Les références se rapportent à l'édition de l'Académie de Berlin, désignée par les lettres Ak. suivies de l'indication du tome et de la page, indication complétée par celle du numéro quand il s'agit des *Reflexionen*, des *Lose Blätter* ou de la *Correspondance*. Il n'est fait exception que pour certains textes non encore parus dans cette publication et pour lesquels nous renvoyons, soit à différents recueils où on peut les trouver, soit à l'édition HARTENSTEIN.

REFLEXIONEN et LOSE BLAETTER. — Nous avons donné pour ces deux séries de textes une double référence de manière à permettre au lecteur de consulter ERDMANN et REICKE qui les ont pour la première fois publiés. On trouvera dans Ak. XVIII, p. X-XXIII une table de concordance concernant les numéros des *Reflexionen*.

UEBERGANG ou OPUS POSTUMUM. — Nous employons indifféremment ces deux titres. Les renvois concernant cet ouvrage sont faits à KRAUSE, *Das nachgelassene Werk Immanuel Kant's vom Uebergange von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik, etc.* (Frankfurt a. M. und Lehr, 1888) et à ADICKES, *Kants Opus postumum dargestellt und beurteilt*, dans *Kantstudien, Ergänzungshefte* N° 50 (Berlin, 1920). — La plupart des textes en question

AVERTISSEMENT

ŒUVRES DE KANT EN GÉNÉRAL. — Les références se rapportent à l'édition de l'Académie de Berlin, désignée par les lettres Ak. suivies de l'indication du tome et de la page, indication complétée par celle du numéro quand il s'agit des *Reflexionen*, des *Lose Blätter* ou de la *Correspondance*. Il n'est fait exception que pour certains textes non encore parus dans cette publication et pour lesquels nous renvoyons, soit à différents recueils où on peut les trouver, soit à l'édition HARTENSTEIN.

REFLEXIONEN et LOSE BLAETTER. — Nous avons donné pour ces deux séries de textes une double référence de manière à permettre au lecteur de consulter ERDMANN et REICKE qui les ont pour la première fois publiés. On trouvera dans Ak. XVIII, p. X-XXIII une table de concordance concernant les numéros des *Reflexionen*.

UEBERGANG ou OPUS POSTUMUM. — Nous employons indifféremment ces deux titres. Les renvois concernant cet ouvrage sont faits à KRAUSE, *Das nachgelassene Werk Immanuel Kant's vom Uebergange von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik, etc.* (Frankfurt a. M. und Lehr, 1888) et à ADICKES, *Kants Opus postumum dargestellt und beurteilt*, dans *Kantstudien, Ergänzungshefte* N° 50 (Berlin, 1920). — La plupart des textes en question

avaient été déjà publiés par REICKE dans l'*Altpreussische Monatsschrift* (Bd XIX-XXI, 1882-84), mais avec une certaine fantaisie (Voir sur ce point ADICKES, op. cit., p. 14). KRAUSE (p. XVII) et ADICKES (p. V) donnent les indications nécessaires pour se reporter à cette première publication.

TRADUCTIONS. — Nous avons nous-même traduit ou retraduit tous les passages cités; les références aux diverses traductions, et, en particulier, à celle de TREME-SAYGUES et PACAUD (Paris, 1905), désignée par les lettres T. P., n'ont, par conséquent, pour objet que de permettre au lecteur qui ne connaît pas l'allemand de se reporter facilement au contexte.

INDICATIONS CHRONOLOGIQUES. — Les *Nachträge zu Kants Kritik der reinen Vernunft* sont des notes écrites par Kant sur un exemplaire de la 1^{re} édition de la Critique. ERDMANN, qui a publié ces notes en 1881, les considère comme antérieures à Avril 1787.

Sur la philosophie en général est un extrait publié par BECK en 1794 d'une introduction à la Critique du jugement abandonnée par Kant.

Les *dissertations de Kästner* auxquelles se rapporte le projet de réponse publié en 1890 par DILTHEY dans l'*Archiv für Geschichte der Philosophie* ont paru dans la revue d'EBERHARD (*Philos. Magazin*) en 1790.

Le concours institué par l'Académie de Berlin sur le sujet suivant : « *Quels sont les progrès réels de la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibnitz et de Wolff?* » avait été annoncé dès 1788, mais sa clôture fut repoussée, par suite de délais successifs, jusqu'au 1^{er} Juin 1795. Kant travaillait encore à sa réponse vers la fin de 1793; ses manuscrits ont été publiés par RINK en 1804.

La presque totalité des textes empruntés par nous à

l'Opus postumum ont été, d'après ADICKES, écrits par Kant entre Août 1799 et Décembre 1800. Quelques-uns, cités généralement dans les pages 54 et 55 du présent ouvrage, sont d'une date postérieure.

Pour l'époque à laquelle ont été rédigées les *Lose Blätter* et les *Reflexionen*, ERDMANN et REICKE n'avaient fourni que des renseignements fragmentaires, insuffisants, et fondés trop souvent sur de simples considérations de contenu ; ADICKES en a donné une classification méthodique en utilisant surtout les caractéristiques objectives des manuscrits; cette classification a été contestée (Voir Ak. XVII, p. VI et sq.), mais elle paraît devoir être admise dans ses lignes générales et elle est susceptible de rendre des services pour l'étude du développement de la pensée kantienne. On en trouvera une justification et une explication détaillées dans Ak. XIV, p. XXXV et sq.; les différentes phases distinguées par le commentateur allemand ont été désignées par lui au moyen de lettres grecques que nous avons reproduites à la suite de nos références et dont nous donnons ci-dessous la signification :

α^1 : vers 1753-54.

α^2 : vers 1754-55.

β^1 : aux environs de 1755-56.

β^2 : aux environs de 1758-59.

γ : 1760-64.

δ : aux environs de 1762-63.

ε : premières années de la décade 1760-70, avant ζ .

ζ : aux environs de 1764-66.

η : 1764-68.

θ : aux environs de 1766-68.

ι : aux environs de 1766-68.

κ : 1769.

λ : fin 1769 - automne 1770.

- μ : vers 1770-71.
 ν : vers 1771.
 ξ : vers 1772.
 $\circ$: probablement après ξ ou à la même époque.
 π : entre ξ et ρ .
 ρ : aux environs de 1773-75.
 σ : vers 1775-77.
 τ : aux environs de 1775-76.
 υ et φ : aux environs de 1776-78.
 χ : 1778-79.
 ψ^1 : vers 1780-83.
 ψ^2 : vers 1783-84.
 ψ^3 : vers 1785-88.
 ψ^4 : vers 1788-89.
 ω^1 : 1790-91.
 ω^2 : 1792-94 (1^{er} tiers).
 ω^3 : 1794-95.
 ω^4 : 1796-98.
 ω^5 : été 1798-1804.

DESIGNATION DES OUVRAGES. — On trouvera dans l'index des textes et auteurs cités ou commentés le titre complet et exact des ouvrages mentionnés d'une manière abrégée. Lorsque les noms d'ADICKES et de KRAUSE ne sont pas suivis d'autres indications, il s'agit toujours de leurs travaux sur l'*Opus postumum*; — pour les œuvres de DESCARTES, les lettres A. T. désignent l'édition ADAM et TANNERY.

PASSAGES SOULIGNÉS. — En principe, c'est nous qui soulignons dans les citations les passages qui nous paraissent les plus importants pour éclairer ou confirmer les idées que nous exposons.

L'IDEALISME KANTIEN

AVANT-PROPOS

Dans un cours publié par la Revue de Métaphysique et de Morale (1), Victor Delbos déclare que la philosophie de l'esprit comme puissance constituante reste subordonnée chez Kant à la solution de problèmes particuliers et conserve toujours un caractère conditionnel sans conquérir une véritable autonomie. C'est bien là en effet l'impression que donne la lecture des ouvrages de la grande période critique; or il est inévitable qu'une doctrine se présentant sous cette forme aboutisse, si elle n'opère pas en un point quelconque de son développement une inversion de mouvement, à une dispersion définitive, à un pluralisme de conditions qui, précisément parce qu'elles répondent à des questions diverses ou à des situations différentes, ne réalisent pas, à ce moment déterminé du processus de la pensée qui s'exprime dans un livre, un système cohérent et organisé. Malgré les intentions architectoniques de Kant maintes fois affirmées, il est incontestable qu'il en est bien ainsi pour les Prolégomènes et plus encore pour la Critique; non seulement les facteurs, produits de l'analyse ou instruments de la synthèse : formes, catégories, conscience, unité de l'expérience y apparaissent comme simplement juxtaposés, mais la manière dont ils sont conçus ou utilisés appar-

(1) Janvier-Mars 1920, p. 2.

tient à des économies différentes de pensée, à des étapes plus ou moins avancées dans la solution des problèmes, à des niveaux divers dans les résultats obtenus (1) ; d'autre part, suivant la nature des ensembles organiques partiels dont les conditions ont été extraites et qui seuls peuvent en fixer la signification, les expressions employées pour désigner ces conditions n'ont pas la même valeur et, si l'on s'en tient à la confrontation des formules, la terminologie peut apparaître comme inconciliable avec elle-même; on trouvera dans le travail qui va suivre de multiples exemples concernant de telles incompatibilités; elles sont si fréquentes dans la Critique que Vaihinger, commentateur particulièrement autorisé de Kant, a pu écrire que cet ouvrage « était en même temps le plus génial et le plus contradictoire de toute la littérature philosophique » (2).

Nous ne sommes pas cependant réduits à une comparaison décevante de textes ou à l'enregistrement de thèses plus ou moins disparates. A travers les incertitudes de la pensée et de l'expression nous voyons en effet s'affirmer dans la Critique une théorie essentielle appelée nécessairement à se subordonner toutes les autres et à les discipliner, celle de la construction du moi et du monde sous la législation de l'esprit constructeur ; or cette théorie impose à son tour une méthode qui ne peut être qu'unique : puisqu'il s'agit d'une opération spirituelle déterminante, que le lié ne peut être saisi comme tel que grâce à la conscience préalable de la liaison, qu'on ne peut retrouver dans l'objet que ce qu'on y a introduit, nous devons entrer dans le dessin de l'action, la reproduire en nous par une intuition dynamique et suivre de

(1) Cf. DELBOS, *La philosophie pratique de Kant*, p. 193.

(2) *Zu Kants Widerlegung des Idealismus*, p. 135-136. — D^e p. 168. — Cf. HAERING, *Der Duisburg'sche Nachlass*, passim, particulièrement p. 4 et 137.

l'intérieur toutes les phases de son développement; c'est bien d'ailleurs ainsi que procède l'Uebergang, et, malgré les maladresses, les redites ou les obscurités de cet ouvrage, on ne saurait trop insister sur l'importance qu'il présente pour l'interprétation du kantisme.

Mais, une fois en possession de la méthode, on s'aperçoit que, appliquée aux œuvres antérieures de Kant, et, en particulier, à la Critique elle-même, elle permet de grouper une multitude d'indications éparses concernant des mouvements partiels, de fixer la signification des différents rapports qui interviennent dans la constitution du système, de retrouver les actes de position et de détermination que traduisaient souvent mal des formules de caractère statique et abstrait, de justifier, en les faisant surgir à leur place dans un processus de genèse, des facteurs qui paraissaient introduits arbitrairement ou fournis d'une manière quasi empirique par un simple inventaire du contenu de la pensée; la méthode comporte d'ailleurs un usage négatif aussi bien qu'un usage positif, car elle nous fait apercevoir ce qu'il y a d'incompatible ou d'irréalisable dans certaines opérations, — et elle doit être employée non seulement quand il s'agit des thèses effectivement professées par Kant, mais encore lorsqu'il est question des hypothèses construites par lui pour être rejetées comme non susceptibles de conduire au résultat voulu.

En utilisant la méthode que nous venons d'indiquer, nous avons cependant limité notre travail à la reconstitution interne d'un groupe déterminé d'opérations; c'est ainsi que nous avons négligé le détail de ce qui appartient à la doctrine des catégories, depuis l'inventaire des formes du jugement et la déduction métaphysique jusqu'à l'usage des schèmes et des principes dans l'organisation de l'expérience; les résultats essentiels du criticisme ne dépendent pas en effet, à notre avis, de l'exactitude plus

ou moins grande de cette partie du système qui, d'ailleurs, a été la plus étudiée et la plus discutée. Ces résultats nous paraissent concerner la spontanéité du moi constructeur et la modalité existentielle des objets construits, c'est-à-dire du moi empirique et du monde extérieur ; aussi avons-nous cru devoir faire un examen minutieux des textes relatifs à cette spontanéité et à cette modalité, de manière à déceler en particulier des thèses qui compromettent l'autonomie et l'initiative du sujet agissant, qui entraînent ou supposent une confusion du constructeur et du construit, qui enfin altèrent le mode d'existence du construit en conférant par exemple au monde extérieur une réalité analogue à celle qui appartient à des phénomènes psychologiques donnés ou en en faisant subrepticement un monde de choses en soi.

CHAPITRE PREMIER

Cogito kantien et cogito cartésien (1)

Dans le *Discours de la Méthode*, DESCARTES déclare que son dessein est de « rejeter la terre mouvante et le sable pour trouver le roc ou l'argile » (2); dans la *seconde Méditation*, il se compare à ARCHIMÈDE qui, « pour tirer le globe terrestre de sa place et le transporter en un autre lieu, ne demandait rien qu'un point qui fût fixe et assuré » (3). Cherchant pour son édifice métaphysique un fondement dont la solidité ne saurait être contestée, il s'arrêta au *cogito*, au *je pense, je suis*. Quel était le privilège que présentait cette affirmation? DESCARTES crut le trouver dans une évidence rationnelle provenant de ce qu'aucune hypothèse, même la plus invraisemblable, ne pouvait en infirmer la valeur. C'est ainsi que l'idée du malin génie, du dieu trompeur, destructrice de toute cer-

(1) Pour cette étude et pour celles qui vont suivre, on peut consulter HANS AMRHEIM, *Kants Lehre vom « Bewusstsein überhaupt » und ihre Weiterbildung bis auf die Gegenwart*, dans *Kantstudien, Ergänzungshefte*, N° 10. On trouvera en effet dans ce travail un répertoire complet des textes où Kant emploie les termes de conscience, conscience de soi, aperception, je (pris substantivement), etc..

(2) A. T. VI, 29.

(3) A. T. IX, 1^{re} partie, 19.

titude étrangère au *cogito*, était impuissante contre l'existence de la pensée (1).

Le *cogito* paraissait donc être une proposition aussi évidente que simple, et, pourtant, dans son énoncé comme dans l'argumentation qui servait à la défendre contre le doute hyperbolique, n'étaient précisées, ni la nature de la pensée, ni celle de l'existence, ni celle du lien qui unit la pensée et l'existence, ni enfin la source et la modalité de l'affirmation qui les concerne.

DESCARTES lui-même s'est préoccupé de justifier cette absence de définition de la pensée; il reconnaît que pour dire : « je pense, donc je suis », il faut « savoir auparavant ce que c'est que pensée, certitude, existence, et que, pour penser, il faut être, et autres choses semblables », mais il ajoute que « ce sont là des notions si simples que d'elles-mêmes elles ne nous font avoir la connaissance d'aucune chose qui existe » et « qu'il n'a pas jugé », pour ce motif, « qu'elles dussent être mises ici en compte » (2).

La raison invoquée dans ce texte par l'auteur des *Principes* a une importance particulière, car elle prouve que, pour lui, comme plus tard pour KANT, la pensée considérée en général, c'est-à-dire, en somme, le *je pense* envisagé dans sa seule notion, ne peut conduire à aucune existence; bien qu'il soit visé dans la partie de la *Critique* concernant les *Paralogismes transcendentaux*, DESCARTES admettrait certainement que la psychologie rationnelle ne saurait prendre le *je pense* que problématiquement pour voir ce qui est impliqué dans son idée, et que le

(1) Nous dirions volontiers : « puisque, pour être trompé, il faut encore penser et que la pensée affirme par là son être au sein même de l'erreur. » Mais cette conception, qui ferait reposer la vérité du *cogito* sur un jugement disjonctif dont les deux termes : vérité et erreur impliquent tous deux la pensée, ne paraît pas explicitement autorisée par les textes.

(2) *Principes*, 1^{re} partie § 10. A. T. IX, 2^e partie, 29; Cf. *Recherche de la Vérité*, A. T. X, 523.

je pense, je suis n'est pas un jugement synthétique a priori progressant du premier terme au second par concepts car il ferait de tout être pensant un être nécessaire (1).

Mais si la pensée et l'existence peuvent être ainsi traitées comme de simples possibles, n'est-ce pas à dire que leurs notions sont formées dans l'absolu, d'une manière autonome, qu'elles sont des inventions et des positions premières, que les essences sont conçues avant d'être données, qu'il existe un primat du Verbe et que le jugement *je pense, je suis* n'est qu'une opération de subsomption consistant à reconnaître la conformité des faits à ces deux concepts préalables ou à la représentation de leurs rapports posée in abstracto ? Rien ne serait plus contraire au cartésianisme qu'une pareille théorie du jaillissement ex nihilo des idées ou de leurs relations ; la liaison de la pensée et de l'existence n'est nullement une liaison nécessaire de possibles qui précéderait la liaison effective des réalités correspondantes ; mais ces possibles eux-mêmes ne peuvent au contraire être précisément traités comme possibles que parce qu'ils ont d'abord été appréhendés comme réels. L'idée ne précède pas le contact direct avec l'être, mais elle est saisie dans ce contact même parce qu'elle est immanente à l'être ; telle est la signification qu'il faut donner aux nombreux textes où DESCARTES affirme que le *cogito* n'est pas la conclusion

(1) *Critique*, 2^e édition. AK III, 274 ; T. P. 356 : « Mais, comme dans la proposition : je pense, mon existence est considérée comme donnée puisqu'elle ne signifie pas : tout être pensant existe (ce qui attribuerait à ces êtres une absolue nécessité et par conséquent dirait trop à leur sujet), mais seulement : j'existe pensant, cette proposition est empirique... ». D^e AK III, 275, Note ; T. P. 356, Note. « Je ne puis pas dire : tout ce qui pense existe, car alors, la propriété de la pensée ferait de tous les êtres qui la possèdent des êtres nécessaires. Par suite, mon existence ne peut être considérée non plus comme tirée de la proposition : je pense, comme *Descartes* l'a cru (car autrement la majeure : tout ce qui pense existe, devrait précéder), mais elle lui est identique... »

d'un syllogisme dont la majeure serait : tout ce qui pense est, — que « le propre de notre esprit » est « de former les propositions générales de la connaissance des particulières », — que la liaison de la pensée et de l'existence est aperçue par une « simple inspection de l'esprit » et nous est enseignée d'après ce que nous sentons en nous-mêmes (1), — que, pour apprendre ce que c'est que le doute et ce que c'est que la pensée, il ne faut que douter et penser soi-même, — et qu'il en est ainsi également de l'existence (2).

Une interprétation du *cogito* dans le sens d'un jugement de subsumption y introduirait d'ailleurs nécessairement une possibilité d'erreur par suite de l'admission d'un dualisme entre les termes comparés; bien plus, le rejet d'une telle interprétation dépasse de beaucoup la question même du *cogito* et s'impose si l'on ne veut pas rendre, d'une manière générale, toute reconnaissance et tout jugement impossibles, car, s'il me fallait, pour reconnaître que je pense, confronter mon acte à la notion de pensée, je devrais encore reconnaître que cette notion de

(1) *Rép. aux 2^e obj.* A. T. IX, 110-111, 1^{re} partie. — Cf. *Lettre à Clerse-lier* (*Rép. aux instances de Gassendi*), A. T. IX, 1^{re} partie, 205-206.

(2) *Recherche de la Vérité*, A. T. X, 523-525. — Cf. égt lettre CDXL à *Clerse-lier*, A. T. V, 444-445. — D^e plus nettement, lettre DXI à *Newcas-tle*, A. T. V, 138. La thèse cartésienne paraît d'ailleurs présenter ici une certaine équivoque : faut-il étendre le privilège du *cogito* à la spécificité de chaque acte de pensée considéré comme une réalité actuelle et indubitable ou faut-il le limiter à l'acte de conception par lequel je forme précisément la notion de chacun de ces actes spécifiés ? Si je prends par exemple le doute, est-il certain que je doute, ou est-il seulement certain que je conçois actuellement la notion de doute et que je crois douter. D'après la *Recherche de la Vérité*, le doute lui-même est certain et non pas seulement l'acte de penser le doute (A. T. X, 514-515) ; dans les *Méditations*, au contraire, la défense du *cogito* contre l'hypothèse du malin génie semble plutôt retenir la seule croyance à un acte spécifié de pensée et non cet acte même (*Méd.* II A. T. IX, 1^{re} partie, 19). Cette deuxième interprétation, bien que moins justifiée par les textes, donnerait, semble-t-il, au *cogito* une certitude moins contestable, car il paraît difficile d'admettre que, dans le rêve les actes de pensée gardent, en tant que tels, la même réalité qu'à l'état de veille : cette différence est en particulier manifeste dans le cas de la volonté

pensée à laquelle je compare mon acte est bien conforme à la notion de pensée et ainsi de suite à l'infini; il faut donc toujours en arriver à poser l'unité absolue de l'acte spirituel et de la conscience ou plutôt leur absence complète de dualité; il existe une « sorte de connaissance intérieure qui précède toujours l'acquise » (1); quand je dis « je pense » — ou « je suis », je ne reconnais pas la conformité d'un fait à une idée judiciaire qui ferait partie originellement du patrimoine de l'esprit et où la pensée, avant d'être effectivement donnée, serait d'abord conçue uniquement à titre de représenté; à plus forte raison naturellement sera-t-il vrai de dire que je ne confronte pas non plus le fait de penser considéré comme actuel à un autre fait analogue qui aurait eu lieu dans le passé et auquel je le jugerais similaire ou identique; on ne se reconnaît ni par une opération de subsumption mnémonique ni par une opération de subsumption a priori.

Si toute subsumption doit être ainsi bannie du *cogito*, il en est de même de toute opération réflexive qui extérioriserait en quelque sorte la pensée par rapport à elle-même et qui, la dédoublant en sujet et en objet, la mettrait dans l'impossibilité de triompher désormais de ce dualisme, c'est-à-dire de se retrouver à travers l'intervalle qui la séparerait comme pensée pensante de sa réalité comme pensée pensée. Dans la *réponse aux septièmes objections*, DESCARTES semble, il est vrai, rejeter la conscience comme élément nécessaire de la pensée et paraît ainsi contredire ce qu'il avait écrit sur la « connaissance intérieure » dans la *réponse aux sixièmes objections*, mais c'est qu'il emprunte alors la terminologie de son adversaire (2); il est facile de voir en effet que le rejet porte non pas sur la conscience, mais sur la réflexion; or, tandis

(1) *Sixièmes objections*, A. T. IX, 1^{re} partie, 218. — *Réponses*, A. T. IX, 1^{re} partie, 225.

(2) A. T. VII, 533-534.

que la conscience dit : « je pense », la réflexion dit : « j'ai pensé », et cet emploi du passé est ce qui la caractérise; par elle « nous apercevons que nous avons auparavant aperçu » quelque chose, puis « nous apercevons que nous avons aperçu avoir aperçu auparavant » cette chose (1), et chacun de ces échelons, bien loin d'impliquer les autres, forme un acte complet, toujours identique à lui-même, à l'intérieur duquel seulement peut exister la certitude sans en franchir les limites. A la question : « Autrefois ? Ce temps a-t-il existé ? » DESCARTES répond aussitôt par une immédiation : « En cherchant ce que j'ai pensé que j'étais autrefois, je n'ai voulu chercher autre chose que ce qu'il me semblait à présent que j'avais pensé autrefois » (2); et le problème se trouve ainsi posé dans des termes qui n'impliquent aucune affirmation portant sur le passé.

Les observations précédentes ne doivent pas conduire à interpréter le cartésianisme dans le sens d'un *idéalisme psychologique* où le type de la certitude serait réalisé par la sensation considérée comme le phénomène privilégié par excellence parce que le sujet et l'objet y coïncident et s'y confondent sans que l'un dépasse d'aucune manière les dimensions de l'autre et sans qu'aucun intervalle puisse les séparer. Si l'on introduit dans la sensation l'idée vraie ou fausse d'une référence à un objet, c'est-à-dire si on l'assimile à une perception plus ou moins indistincte, si on lui substitue en somme une notion ou un jugement, on la fera entrer évidemment dans la sphère de la pensée, et l'esprit, croyant sentir ou ayant l'idée qu'il sent, pourra dire : *cogito*; mais si la sensation est considérée en elle-même et, pour ainsi dire, dans sa matérialité, il ne semble pas qu'elle porte en elle la lumière nécessaire pour permettre l'affirmation; la coïncidence

(1) A. T. VII, 559.

(2) A. T. VII, 509.

du sujet et de l'objet n'y est pas éprouvée, mais supposée; elle n'y est pas aperçue mais elle n'y apparaît que comme le produit d'une construction théorique sans contact avec les faits; la sensation ainsi envisagée n'est, avec les facteurs qui y sont insérés, qu'une simple hypothèse, et rien n'est plus contraire au cartésianisme que cette idée d'une conscience adhérente et d'un phénomène psychologique, où le sujet, enfermé dans les limites de l'objet, y serait traité comme une qualité. La sensation, materialiter spectata, se montre donc doublement impuissante à conduire au *cogito* : impuissante d'abord parce qu'elle ne pourrait jamais être l'objet que d'une opération réflexive et non d'une appréhension immédiate, impuissante également parce que le *je* introduit dans son être ne le serait que fictivement et arbitrairement, un tel phénomène n'impliquant nullement l'existence d'un esprit et semblant pouvoir « tomber en même sorte dans le sens du moindre des animaux » (1).

Le *cogito* ne peut donc être regardé comme la notation d'une donnée passive dont le *je* serait lui-même une qualité ou un aspect; la théorie qui assimilerait l'esprit à un groupe d'atomes conscients est par là éliminée ; si DESCARTES cherche à supprimer l'intervalle temporel entre l'affirmant et l'affirmé, ce n'est nullement au profit de l'événement psychologique en général; les seuls facteurs retenus par lui comme essentiels à la pensée sont des jugements ou des constructions mentales : d'une part, douter, concevoir, affirmer, nier, vouloir, ne pas vouloir, imaginer et sentir (2) (dans le sens de croire imaginer et sentir), toutes opérations qui renferment intrinsèquement la position ou la conception de certains rapports; — et, d'autre part, la représentation de la cire comme quelque chose d'étendu, de flexible et de muable, c'est-à-dire

(1) *Méd.* II, A. T. IX, 1^{re} partie, 25.

(2) D^o, 22.

comme susceptible de recevoir une infinité de figures différentes (1), représentation qui ne saurait être un fait empiriquement constaté. Or ce qui caractérise tous ces *actes intellectuels*, c'est qu'on ne peut les concevoir sans un *je pense*, qu'ils l'impliquent dans leur notion claire et distincte et qu'ils en permettent l'affirmation.

A vrai dire, en examinant les choses de près, on constate qu'ils ne l'impliquent pas de la même façon, car, dans le doute, par exemple, le *je* est traité comme un élément du rapport, tandis que, dans la construction de l'objet *cire*, il apparaît comme une condition du rapport; mais cette différence, bien qu'elle soit, par ailleurs, fort importante, ne conduit pas cependant nécessairement à une conception différente du *je*.

Si nous considérons en effet l'objet *cire*, nous voyons qu'il recèle une virtualité illimitée; sa notion est une véritable puissance dont on aperçoit comme dans une vision unique la richesse latente; et cette notion, qu'elle corresponde ou non à quelque chose de réel, n'appartient-elle pas comme notion à l'esprit? Ne la forme-t-il pas? Ne se confond-il pas avec elle? N'est-ce pas en elle qu'il se place comme dans un centre de perspective intemporel d'où il peut embrasser cette série de réalisations possibles, et, par suite, n'est-ce pas lui, en dernière analyse, qui sous un de ses aspects, engendre et unifie toutes ces réalisations? Les mêmes observations s'imposeraient si, au lieu du morceau de *cire*, nous avions pris un être mathématique comme le triangle, et si, au lieu de l'envisager à l'état statique, nous l'avions saisi dans son dynamisme intérieur; le triangle nous aurait alors apparu comme une puissance de construction susceptible de se manifester sous la forme d'une infinité de figures, et dans laquelle l'esprit s'éprouverait comme pouvant varier indéfiniment par degrés insensibles un même thème fondamental.

(1) D*, 24.

Or, si nous abandonnons le morceau de cire et la manière dont il est conçu par l'entendement, pour examiner les diverses opérations telles que le doute, où le sujet apparaît comme un terme du rapport, nous serons conduits à des conclusions analogues. Le doute, en effet, s'il est l'occasion de l'affirmation du *cogito*, n'est manifestement pas, en tant que doute, tout l'objet de l'affirmation ni même son véritable objet. Aux objections de HOBBS qui lui avait reproché d'avoir dit : « Je suis pensant, donc je suis une pensée » de la même façon qu'on pourrait dire : « Je suis promenant, donc je suis une promenade » (1) (dans le sens d'action de se promener), DESCARTES répond en se défendant d'avoir identifié la chose qui pense avec l'opération de penser ou même avec la faculté de penser (2). Si donc c'est l'acte de penser qui est l'occasion de l'affirmation, l'objet en paraît être la chose qui pense. Mais qu'est-ce que la chose qui pense, et de quel droit peut-on l'affirmer ?

Si nous en croyons toujours la *réponse aux troisièmes objections*, cette chose ou substance ne serait pas connue immédiatement par elle-même puisqu'il n'appartient pas à la substance d'être saisie de cette façon (3); il faudrait donc admettre qu'elle est seulement conclue, ce qui atteindrait gravement la certitude du *cogito*; de plus, non seulement la conclusion serait douteuse, mais on ne saurait pas en réalité sur quoi elle porte, car, nous est-il dit dans les *réponses aux quatrièmes objections* : « si nous voulions dépouiller cette même substance de tous ces attributs qui nous la font connaître, nous détruirions toute la connaissance que nous en avons, et ainsi nous pourrions bien, à la vérité, dire quelque chose de la substance, mais tout ce que nous en dirions ne consisterait qu'en paroles,

(1) *Troisièmes objections*, A. T. IX, 1^{re} partie, 134.

(2) *Réponses aux troisièmes objections*, D° 135.

(3) D° 136. Cf. *Réponses aux quatrièmes objections*, D° 172-173.

desquelles nous ne concevrions pas clairement et distinctement la signification » (1). DESCARTES semble ainsi avoir péché lui-même contre la règle qu'il avait posée dans sa discussion avec CATERUS qu' « on ne doit jamais demander d'aucune chose si elle est, qu'on ne sache premièrement ce qu'elle est » (2).

On peut cependant aborder la question par une autre voie. Si tout se réduisait à l'opération actuelle et à la chose dont elle émane, on ne saurait dire « je pense » mais seulement « il ou quelque chose pense », à moins d'admettre que le *je* est un élément analytique de l'opération et qu'il n'en dépasse pas les limites. Or il est bien évident que telle n'est pas la conception de DESCARTES et que le *cogito* signifie pour lui que, dans la pensée présente et dans sa nature particulière, j'aperçois le *je* par une implicance nécessaire comme une condition qui ne s'absorbe pas dans le conditionné (3); la preuve en est d'ailleurs dans l'énumération même des actes spirituels que nous avons signalés plus haut et qui tous communient dans une notion commune.

Quel est donc le mouvement de la pensée qui aboutit à cette notion commune? Faudra-t-il le considérer comme purement idéal, comme l'expression d'une simple nécessité rationnelle qui, de toute représentation, conduit à celle du *je*? Le *je* n'est-il qu'une idée que je joins à tout mode de penser sous l'influence d'une loi immanente sans que cette idée puisse avoir la prétention d'exprimer ou de traduire aucune réalité? Cette interprétation du cartésianisme ne saurait évidemment être admise, même si on en rejetait la conclusion idéaliste, car ce rejet ne pourrait désormais résulter que d'un décret arbitraire, et

(1) *Réponses aux quatrième objections*, D° 173. Cf. *Principes*, 1^{re} partie, § 52, A. T. IX, 2^e partie, 47.

(2) *Réponses aux premières objections*, A. T. IX, 1^{re} partie, 86.

(3) *Réponses aux troisième objections*, A. T. IX, 1^{re} partie, 137.

la manière dont on serait arrivé à la position du *je* rendrait impossible la justification de son objectivité.

Quant à la thèse qui ferait seulement de la pensée une idée générale exprimant ce qu'il y a de commun entre tous les modes de penser, DESCARTES l'a explicitement repoussée dans sa correspondance. La *cogitatio*, loin de pouvoir être rangée parmi les universaux, est une nature particulière qui reçoit tous ces modes comme l'étendue est une nature qui reçoit toutes les figures (1).

Le rapprochement de la pensée et de l'étendue dans une même opposition aux universaux est ici très caractéristique. Il indique en effet que nous avons à faire, d'un côté comme de l'autre, à une donnée intuitive, susceptible d'être l'unité d'une multiplicité. Sans doute les relations des deux essences à leurs modes sont-elles présentées au point de vue statique et en termes de passivité (2), mais si nous nous rappelons l'exemple du morceau de cire, nous n'en concluons pas moins qu'il s'agit avant tout pour l'esprit de prendre possession d'une puissance d'où il verra jaillir une pluralité illimitée de manifestations; au plan de la discursion et de la régression analytique doit se substituer celui de la genèse dynamique; le mouvement qui, d'une figure particulière, conduit à la cire comme substance étendue, et qui nous permet de nous élever d'un mode spécial comme le doute au *je pense* qui le conditionne, doit faire place au mouvement inverse par lequel nous apercevons dans le morceau de cire une infinité de figures possibles et dans le *je pense* toutes

(1) Lettre à Arnauld, A. T. V, 221.

(2) Et encore plus dans la lettre au père Mesland. A. T. IV, 113-114. FRANCISQUE BOUILLIER (*Histoire de la philosophie cartésienne*, 3^e édit., 1868, t. I), insiste sur ce rapprochement, mais il dit que les deux substances conviennent en la passivité (p. 138). Aussi considère-t-il que Descartes est sur la voie du Spinozisme (p. 140). On trouve, au contraire, des expressions beaucoup plus dynamistes, au moins en ce qui concerne la pensée dans *Notae in programma quoddam* (A. T. VIII, 2^e partie, 349) : « *Verum ipsa cogitatio, ut est internum principium, ex quo modi isti exurgunt, et cui insunt...* »

ses facultés, susceptibles à leur tour de s'exprimer en une multitude indéfinie de représentations. Et il ne s'agit même pas ici d'une simple inversion de mouvements; le dernier seul est réel dans la nature fondamentale des choses; le premier ne pouvait en être que l'expression seconde et provisoire. De même que la dialectique ascendante de PLATON sous la forme de l'intelligence et de l'amour, n'arriverait pas à retrouver les Idées éternelles si elles n'étaient pas déjà présentes d'une certaine manière dans l'âme humaine qu'elles meuvent par attraction, de même douter, concevoir, affirmer, nier, vouloir ne pourraient converger vers le terme commun *je pense* comme vers un foyer unique, ni la grandeur, la figure et le mouvement vers l'étendue comme vers une réalité concrète qui leur sert de fondement, si, dans chacune des figures ou des opérations considérées, ne se manifestait pas déjà l'immanence du *je pense* ou de l'étendue. La certitude du *cogito* ne peut consister que dans la conscience originaire qu'a l'esprit de son unité dans ce processus de genèse, dans le fait que le *je pense* est ici la source dont tout émane, la source immédiatement consciente d'elle-même, et qu'il n'a pas besoin de se constater après coup par la réflexion comme une donnée expérimentale ni de se devancer dans son être par une représentation ou un concept à travers lesquels il devrait conclure à son existence, faute de pouvoir jamais l'atteindre directement. Sans doute peut-on dire que DESCARTES n'a pas été jusqu'au bout de ces conséquences; on pourrait même objecter que, dans les *réponses aux quatrièmes objections*, il a dit « que nous avons bien une actuelle connaissance des actes ou des opérations de notre esprit, mais non pas toujours de ses facultés, si ce n'est en puissance (1) », mais cette affirmation s'accompagne d'une explication qui en restreint considérablement la portée,

(1) A. T. IX, 1^{re} partie, 190.

car, ajoute-t-il, « lorsque nous nous disposons à nous servir de quelque faculté, tout aussitôt, si cette faculté est en notre esprit, nous en acquérons une actuelle connaissance (1) ». Il est donc manifeste d'après ce texte que la manière dont nous saisissons une faculté en nous n'est nullement assimilable à une expérience ou à une conclusion; on n'apprend pas expérimentalement et on ne conclut pas que l'on raisonne ni que l'on a la faculté de raisonner, mais le raisonnement est une opération qui ne saurait être séparée de la conscience et cette conscience ne peut à son tour être autre chose que le sentiment même de l'unité qui, tout en dominant et sous-tendant l'opération actuelle, la dépasse infiniment. L'esprit est donc pour DESCARTES, comme l'âme pour PLATON, dans le *Théétète*, à la fois force et lumière, et la seule chose qu'on puisse lui reprocher, c'est de ne pas avoir poursuivi sa déduction dans le sens platonicien pour arriver à la fameuse question qui domine toute la vie de l'esprit : « Que devient la science du savant quand il n'y pense pas ? » Cette question l'eût sans doute amené à élargir le domaine de la possession de l'esprit par lui-même, à ne pas la restreindre, au moins en apparence, à la conscience successive de ses manifestations échelonnées temporellement sous forme de pluralité; car comment l'esprit pourrait-il songer à se servir d'une de ses facultés s'il ne savait qu'il la possédait? Celui qui voudra limiter la lumière spirituelle à l'actualité représentée se heurtera toujours au problème socratique : « De quelle manière t'y prendras-tu pour chercher ce dont tu ignores absolument la nature? Quelle est, parmi les choses que tu ne connais pas, celle que tu te proposeras de chercher ? Et, si tu la rencontres justement par hasard, comment sauras-tu que c'est bien elle, alors que tu ne la connais pas ? » (2).

(1) D°.

(2) *Ménon*, 80 D.

La doctrine cartésienne du *cogito* devait donc conduire logiquement à l'affirmation de l'intemporalité de l'esprit et à l'admission d'une conscience de l'éternel : « *Experimur nos aeternos esse* » (1); mais, pour aboutir à cette conclusion, il aurait fallu nécessairement, si l'on peut s'exprimer ainsi, introduire dans l'esprit l'unité intemporelle du temps, c'est-à-dire subordonner à l'activité pensante le cadre dans lequel elle se représente la pluralité de ses modes.

Or rien n'est plus contraire à la position de DESCARTES; malgré sa conception de l'esprit comme activité, malgré le sentiment très net de la nécessité, pour justifier la pensée, de poser originairement son unité, il considère implicitement, dès le début de l'application de sa méthode, cette unité et cette activité comme subordonnées au temps; on le voit bien par la question de la *deuxième méditation* : « je suis, j'existe : cela est certain; mais combien de temps ? » (2) L'idée qu'une telle question suppose un postulat, celui de mon existence dans le temps, et surtout l'idée que ce postulat pourrait être discuté et devrait l'être, est entièrement étrangère au développement de la doctrine (3); quelle que soit la théorie de DESCARTES sur le temps, qu'il l'ait conçu comme milieu général des substances et de leurs modes ou qu'il l'ait envisagé comme un élément intrinsèque de chaque réalité particulière en l'assimilant à la durée (4), il paraît en avoir admis l'extension universelle à tout ce qui existe; il y

(1) SPINOZA, *Ethique*, 5^e partie, propos. XXIII, Scolie.

(2) A. T. IX, 1^{re} partie, 21.

(3) Non seulement il s'agit là d'un postulat, mais on peut dire que ce postulat implique contradiction dans le système de Descartes, car comment affirmer le temps en s'appuyant sur les règles mêmes de l'affirmation telles qu'elles résultent du *cogito*? On ne saurait éviter cette difficulté qu'en traitant le temps comme une simple représentation dont l'objectivité est problématique, mais qui, sous cette forme même, introduit un élément de doute dans tous ceux de nos jugements qui prétendent dépasser l'instant (Cf. infra, p. 68).

(4) Voir *Réponses aux cinquièmes objections*, A. T. VII, 369-370.

insère donc à la fois les objets, l'activité pensante, les phénomènes psychologiques et le substrat dans lequel ces derniers sont échelonnés (1). Or, s'il en est ainsi, le privilège du *cogito* devra comporter nécessairement une interprétation en fonction du temps et n'en comportera qu'une seule, celle qui est compatible avec le caractère temporel du sujet et de l'objet de l'affirmation. Si l'erreur est possible partout où il existe un écart entre l'affirmant et l'affirmé, ce qui entraîne à la fois la caducité de la mémoire, l'incertitude de l'existence du monde extérieur et l'absence de toute justification dans l'affirmation de l'éternel, elle ne sera supprimée que par la réduction de ce dualisme, réduction qui, dans le temps, ne pourra s'effectuer qu'au profit de l'instant. Mais, avec cette réduction, les conclusions auxquelles paraissait devoir nous conduire la théorie de la conscience immédiate du dynamisme spirituel vont être profondément modifiées; l'activité de l'esprit, insérée dans le temps, paraît nécessairement devoir participer de son extension et de sa divisibilité; sans doute lutte-t-elle contre le néant qui sans cesse la guette, et, comme plus tard, dans le système kantien, l'imagination transcendente, essaye-t-elle de retenir dans l'existence et de combiner avec les suivants pour les ramasser en un moment unique les termes qui lui échappent et qui menacent de s'évanouir; mais, sans parler des difficultés psychologiques et métaphysiques que présente un pareil processus si on ne commence point par poser un terme transcendant à la série, ce travail de condensation a ses limites; il arrivera donc toujours un moment où le *je*, séparé radicalement de lui-même, devra se retrouver, lui et les idées qui sont en lui.

(1) DESCARTES ne distingue d'ailleurs pas l'activité pensante du substrat des phénomènes psychologiques considérés comme événements. (Cf. en particulier le texte des *Notae in programma quoddam* cité supra 15). Cette distinction sera au contraire essentielle dans le kantisme.

Introduirions-nous alors la reconnaissance mnémonique, d'ailleurs beaucoup trop précaire pour fournir l'invariant nécessaire? Mais comment serait-elle possible, une fois tout contact perdu avec le passé? DESCARTES admet, comme le fera l'auteur de la Critique, qu'elle ne saurait être réduite à la seule permanence de vestiges corporels, ni même à la réapparition des images à la conscience, et qu'elle exige une intervention active de l'esprit; mais peut-on songer à retrouver l'identité de la pensée présente et de la pensée passée quand, par la manière dont on les a posées, on les a nécessairement placées l'une par rapport à l'autre dans une relation irréductible d'extériorité. Fera-t-on appel à la véracité divine par le détour de l'argument ontologique? Mais cet appel sera insuffisant, car il ne s'agit pas simplement ici de sanctionner une hypothèse qui, d'après la lumière naturelle, serait douteuse; il faut encore rendre l'hypothèse possible. Dieu devra donc intervenir comme principe de suggestion avant de remplir un rôle de garantie: vraie ou fausse, la reconnaissance par laquelle j'identifie ma pensée avec elle-même, soit dans l'unité de la progression, soit dans celle de la répétition, apparaîtrait, du point de vue de la théorie cartésienne du temps, une opération contradictoire si l'on reste à l'intérieur du sujet, et le recours à la divinité est indispensable, non seulement pour confirmer à ce sujet qu'il n'est pas dans l'erreur quand il opère cette identification, mais encore pour que, constamment séparé de lui-même, il ait l'idée de l'opérer.

Quant à la reconnaissance « intérieure », elle ne saurait nous être d'aucun secours parce que, nécessairement réduite désormais à une opération instantanée portant elle-même sur un objet instantané, — ou, à la rigueur, en accordant la condensation dont nous avons parlé plus haut, à une conscience fragmentaire d'un *je pense* également fragmentaire, — elle ne peut que se confondre avec

l'épreuve pure et simple du contenu actuel de la conscience.

L'affirmation même du *cogito* comme vérité éternelle n'est possible qu'en dépassant les limites de la pensée temporelle telle que nous sommes ici autorisés à la poser. En disant en effet : si je pense, je serai, — si j'ai pensé, j'ai été, — ou enfin : tout ce qui pense est, je suis obligé d'appeler idéalement chaque acte de penser à l'existence en m'appuyant sur le type spécifique de la pensée, d'en reproduire mentalement le dessin en m'installant dans sa loi intérieure, dans son unité constituante, dans son essence, — et de concevoir alors, à propos de toute réalisation particulière du *je pense*, la légitimité de l'affirmation correspondante *je suis*. Si nous pouvons avoir l'impression contraire et croire que le *cogito*, même traité comme universellement valable, se suffit à lui-même, c'est que, oubliant d'examiner comment nous avons pu nous représenter a priori la répétition indéfiniment possible de l'acte de penser, nous le traitons déjà comme donné et considérons alors uniquement la justification que le *je suis* trouve désormais en lui; la nature du *cogito* lui confère ici un privilège; son affirmation se confondant, en effet, comme nous l'avons dit, avec la conscience de l'acte, il suffira d'admettre l'identité de cet acte pour fonder en même temps l'identité de la conscience correspondante; l'unité absolue de la thèse et du Verbe, l'absence de toute réflexion et de toute discursion, et surtout, comme nous allons le voir par contraste avec les vérités mathématiques, la limitation du *cogito* à l'expression d'un fait actuel, permettront de le considérer comme vrai sous la catégorie de l'éternel.

Mais déjà le problème se présente différemment quand il s'agit des vérités mathématiques parce que ces vérités ne peuvent être en aucun cas réduites à l'instant où elles sont formulées. Il ne suffit plus ici de poser a priori

l'unité de l'essence du triangle et de dire ensuite que, dans chaque réalisation particulière de cette figure, je devrai affirmer que ses trois angles sont égaux à deux droits. Après avoir été obligés, en effet, comme dans le cas précédent, de nous installer dans la loi génératrice pour concevoir l'identité de ses manifestations, nous devons en outre reconnaître que ces manifestations ne sont pas le véritable objet du jugement dans la mesure où elles sont produites dans le temps, et que ce jugement ne saurait, par conséquent, être regardé comme analogue au *je pense, je suis*. Lorsqu'il était question du *cogito*, je pouvais, après avoir admis par hypothèse l'identité de tous les actes de penser, admettre également a priori la légitimité et la nécessité de chaque affirmation *je suis*, car chacune de ces affirmations était précisément considérée comme limitée dans son objet à la pensée actuelle, — mais, ici, il n'en est pas de même; ce n'est point dans ce triangle que les trois angles sont dits égaux à deux droits, mais dans le triangle en général; la copule *sont* ne peut être dans le domaine des mathématiques réduite à l'instantanéité. Dans le *cogito*, le jugement : si je pense, je serai, était sans doute universel, mais, dans chaque cas, le jugement : je pense, je suis, était traité comme la simple notation du fait qui passe; au contraire, le jugement : les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits, est toujours universel, et cela toutes les fois qu'il est prononcé. Ainsi l'adéquation de l'affirmation et de l'affirmé, privilège du *cogito*, ne se retrouve plus dans le domaine des mathématiques où il ne s'agit plus de traduire simplement une réalité actuelle. L'écart avec le *je pense, je suis* serait naturellement encore plus grand si on admettait, avec KANT, que les propositions telles que : la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre, exigent, pour être formulées, la subsumption de leurs facteurs constituants sous les catégories de quan-

tité et de qualité. Il faudrait alors, pour justifier les mathématiques, postuler, non seulement l'invariance de la pensée constructive ou thétique, mais encore celle de la pensée exprimante ou réflexive.

Ainsi, d'aucune manière, on ne saurait éviter de se placer directement dans le dynamisme de l'essence; si on peut faire abstraction de cette nécessité quand on énonce le *cogito*, il n'en est plus de même quand on pose le *cogito* comme valable universellement pour tous les temps. Lorsqu'on passe au jugement mathématique, on doit s'installer au moins deux fois dans ce même dynamisme : d'abord quand on conçoit a priori l'unité, l'identité de tous les triangles, — ensuite quand on évoque la série des jugements dont chacun des triangles représentés peut être l'occasion. Ce qui toutefois crée ici une illusion, c'est que, traitant le *je pense* comme un donné ou le triangle comme un objet présent à la conscience, nous considérons le jugement comme expressif d'un fait préalablement posé, sans nous préoccuper du mode même de sa position. Mais cette illusion disparaît si, au lieu de nous placer en quelque sorte dans l'intervalle qui va du donné à son expression, par exemple du triangle à son affirmation, nous considérons l'acte par lequel nous construisons le triangle lui-même et, d'une manière générale, tous les cas où nous sommes obligés de traiter l'opération du sujet comme une création absolue, c'est-à-dire comme ne répondant plus à une réalité antérieure que nous pourrions trouver en lui. Sans doute, DESCARTES reconnaîtra-t-il que nous concevons alors une éternelle et immuable nature, mais le problème est précisément de savoir si le rapport de cette nature à l'acte constructif du sujet est donné à l'intérieur de ce dernier. Or le caractère temporel de la pensée nous interdit ici de répondre par l'affirmative; pour qu'il en fût autrement, il nous faudrait pouvoir, comme nous l'avons dit, nous ins-

taller dans l'unité originaire de l'essence, nous confondre avec l'éternité de sa législation, nous assimiler à sa puissance, éprouver du dedans sa capacité de se manifester dans une multitude indéfinie d'exemplaires identiques, bref, reconnaître en nous cette conscience de l'éternel que l'introduction du *cogito* dans le temps nous a contraints d'abandonner (1).

Ainsi, la conception de la vérité, telle qu'elle était impliquée dans le privilège du *cogito*, était une conception analytique de conformité entre le sujet et l'objet, — et non pas seulement de conformité en soi, mais surtout et essentiellement de conformité pour soi, c'est-à-dire directement aperçue ou éprouvée ; le jugement vrai y était donc considéré comme devant trouver sa justification dans ses propres termes, et cette justification résidait précisément dans la confusion complète du terme affirmant et du terme affirmé. Mais cette confusion, étant donnée la nature temporelle du *je pense*, ne pouvait se réaliser que dans l'instant ; il fallait donc que les essences et les existences restassent identiques à elles-mêmes pour qu'on pût admettre a priori l'identité, soit de la conscience, soit des idées par lesquelles elles seraient représentées à chaque moment du temps. Or l'esprit était incapable de poser lui-même ou de justifier en lui cette identité ; Dieu seul pouvait en être le garant ; et il ne suffisait même pas qu'il en fût le garant, il était encore nécessaire qu'il nous en suggérât le sentiment dans chaque conscience successive et nous permît par sa véracité d'admettre la valeur objective de cette conscience ; la pensée perdait ainsi toute autonomie ; elle

(1) Nous avons raisonné sur les essences mathématiques parce qu'elles permettent d'apercevoir plus nettement les principes que nous venons d'exposer, mais il y a aussi, comme nous le verrons, une essence des qualités sensibles, et tout rapport énoncé entre ces qualités, par exemple entre deux couleurs, présente un caractère nécessaire et universel qui implique du côté de l'esprit une conscience de l'éternel et une capacité de reproduction indéfinie (infra 318-319).

devenait en somme une simple illusion de pensée et recélait intrinsèquement une série d'harmonies préétablies ; de la conscience originaire d'un acte elle avait déchu dans celle d'un état(1) ; envisagé sous ce nouvel aspect, le cartésianisme n'est pas seulement une doctrine où l'existence du monde extérieur doit être confirmée par Dieu grâce à la médiation de l'argument ontologique ; il n'est pas seulement, en d'autres termes, cet *idéalisme problématique* que KANT a particulièrement critiqué ; il est encore un idéalisme du moi, dans la mesure où ce moi déborde l'instant, et surtout un idéalisme de l'éternel, c'est-à-dire en somme de la vérité.

Distinguer nettement la conscience de l'acte et celle de l'état, déterminer avec précision leurs relations réciproques, tel est un des objets essentiels de la philosophie kantienne, car, par ce moyen seulement, on peut espérer rendre à la pensée son autonomie (2). Mais la réalisation de ce programme comporte à la fois une solution positive du problème et une critique du *cogito* destinée à en déceler le caractère amphibologique ; or l'une et l'autre présentent de nombreuses difficultés qui entraînent de multiples variations dans le détail des thèses et dans le choix des formules ; si l'on veut pouvoir s'orienter au milieu d'elles, il est tout d'abord nécessaire de fixer dans ses traits généraux la conception kantienne de la conscience de l'acte, (M. BRUNSCHVIG dirait : de la conscience du jugement), telle qu'il s'agit de la dégager de toute compromission avec celle de l'état ou de l'événement.

(1) Cf. BRUNSCHVIG, *La Modalité du jugement*, p. 54 ; COHEN, *Kants Theorie der Erfahrung*, 2^e édit., p. 31 et 35 ; CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, 2^e édit. Band II, p. 659-660.

(2) La distinction absolue de l'acte et de l'événement restera d'ailleurs longtemps, dans le kantisme même, un idéal, car nous verrons qu'il subsiste sur ce point dans le détail des textes de nombreuses confusions et que, bien souvent, l'auteur de la Critique développera des thèses incompatibles avec ce principe fondamental.

Cette conscience, si elle est réellement celle d'un acte et non celle d'un simple mouvement subi ou d'une impulsion passive, doit englober la justification même de cet acte, c'est-à-dire sa loi immanente, le principe dynamique qui le fonde et qu'il manifeste, son *naturant*, selon la terminologie spinoziste, en un mot son essence, — et cette essence doit être considérée, non pas sous un aspect statique, comme un objet de contemplation ou comme une pièce dans un édifice, mais sous sa forme opératoire et constructive. Or il est évident, d'autre part, que la conscience de l'essence ainsi envisagée ne saurait se poser isolément, en soi, et comme fermée sur elle-même, mais que l'essence ne peut être saisie comme puissance que relativement à une pluralité qu'elle est chargée d'unifier (1), à un ensemble qu'elle permettra de constituer et qui est aperçu a priori comme le reflet, la projection, l'expression, l'incarnation de son unité. A quelque niveau de la pensée que l'on s'installe, ce rapport de l'unité naturante et organisatrice, de l'activité de liaison, du *zusammensetzen* avec son résultat effectif ou idéal, avec l'objet construit ou susceptible de l'être, avec le *zusammengesetzt*, se présente comme rigoureusement identique, et l'opération spirituelle, en même temps qu'elle trouve son point d'appui dans une loi d'unité qui la domine et

(1) BOUTROUX a déclaré que, si le sujet était une activité unifiante, il fallait que l'objet fût un multiple unifié. (*Études d'histoire de la Philosophie*, p. 352). De même, CARL CHRISTIAN KIESEWETTER, dans une lettre du 15 déc. 1789 (Ak. XI, n° 371, p. 110), avait écrit que « toute matière, pour devenir représentation, doit recevoir une forme grâce à mon pouvoir de connaître ; cette forme n'est pas autre chose qu'une liaison, et une liaison présuppose un divers qui peut être lié ; par suite, dans toute représentation doit être contenu un divers. » Cf. égt. lettre de KANT à Beck. (Ak. XI, n° 468, p. 302). Tous ces textes ou commentaires présentent la pluralité comme une exigence logique, mais il faut aller plus loin. Cette pluralité ne doit pas être seulement posée comme un corrélatif rationnellement nécessaire du *je pense* ; elle doit être aperçue directement dans le dynamisme de ce dernier comme un divers à unifier, comme la matière même que l'activité spirituelle se donne en vue de son unification.

lui confère sa nature, a son point d'aboutissement dans la synthèse finale qu'elle permet de réaliser. Mais, si le système que nous venons de définir offre toujours les mêmes caractères, il varie indéfiniment en amplitude et en richesse ; la droite, le cercle, le triangle, sont des puissances de réalisation qui permettent d'engendrer les objets correspondants ; il en est de même des catégories et aussi des formes, comme nous le verrons dans la suite, mais le degré supérieur d'amplitude, celui qui englobe tous les autres, celui qui exprime l'unité suprême, l'impératif dernier de la construction et de la recherche, c'est le *je*, car le *je* doit accompagner nécessairement toutes nos représentations et sa conscience, convenablement saisie et posée, signifie que toutes les représentations possibles doivent être conçues a priori comme formant une unité sous sa loi, c'est-à-dire comme lui appartenant. Conscience transcendente et unité du monde ou de l'expérience totale sont les deux termes extrêmes du *naturant* et du *naturé*, entre lesquels vont se situer comme autant de manifestations au double aspect statique et dynamique les fonctions particulières de synthèse et leurs réalisations limitées. Bien que le *je* ne fasse que postuler l'unité comme nécessaire sans fournir par lui-même, sauf, comme nous le verrons, dans l'*Opus postumum*, et encore d'une manière imparfaite, les moyens de la réaliser, le kantisme se présente ainsi, essentiellement et immédiatement, comme une doctrine de finalité interne où l'idée du tout détermine nécessairement l'organisation des parties (1). C'est là, remarquons-le en passant, une caractéristique qui l'apparente beaucoup plus au platonisme, au stoïcisme, au leibnitzianisme et au spinozisme qu'au cartésianisme. Sans doute doit-on reconnaître chez DESCARTES, à l'état isolé et fragmentaire, des tendances finalistes

(1) VAJHINGER a particulièrement insisté sur cette finalité dans son ouvrage : *Die Philosophie des als ob*, Berlin, 1911.

dans le sens que nous venons d'indiquer : la loi purement intellectuelle de la construction du chiliogone, l'unité spirituelle qui sous-tend la série indéfinie des modalités idéales aperçues dans le morceau de cire, et surtout la conception de l'idée de Dieu envisagée comme une loi de constitution interne permettant d'attribuer a priori toutes les perfections à la divinité, sont autant d'affirmations implicites ou explicites du primat de la synthèse, de l'unité sur la pluralité, mais, il nous semble que le type du mouvement de la pensée, chez l'auteur des Méditations, est le type constructif où le tout se justifie par ses éléments ; ce n'est pas seulement de la finalité externe que DESCARTES est un ennemi, mais aussi de la finalité interne, c'est-à-dire du processus qui va du tout aux parties ; or si, comme nous venons de le dire, le *je* n'est pas, d'une manière générale, regardé par KANT comme pouvant réaliser l'unité sous une forme intuitive à la fois matérielle et formelle, s'il est incapable de poser en lui son univers, du moins détermine-t-il d'emblée cette unité et cet univers comme l'idéal de la liaison ; par dessus et au delà de toutes les réalisations fragmentaires, le programme est immédiatement fixé, tracé, donné dans l'acte originaire de la pensée, si bien même que l'auteur de la Critique se laisse aller à employer des expressions qui ont pu faire croire à de nombreux commentateurs que ce qui existe seulement à titre d'*intention* avait été déjà quelque part réalisé dans l'inconscient par la conscience transcendente et que le rôle de la conscience empirique était de le retrouver progressivement. En fait, la pensée, en prenant conscience de sa puissance propre et de sa loi intérieure traduite par le *je*, n'a fait que fixer le terme ultime de son acte, de même que, dans le Platonisme, l'homme pose d'emblée, sous la forme de l'Idée du Bien, le terme ultime de sa destinée ; c'est après avoir ainsi mesuré tout l'intervalle qui le sépare de l'achèvement de

son œuvre que l'ouvrier se préoccupe de le combler par des progressions et des réalisations particulières. Nous interpréterons de la même manière la théorie de l'espace et du temps dans son aboutissement final et nous verrons que cette interprétation paraît susceptible d'atténuer les antinomies et les contradictions que l'on avait cru apercevoir dans cette partie du système.

Une fois fixée ainsi la nature de l'acte, il s'agit de préciser sa relation avec l'événement; or cette relation n'est pas simple; du moins KANT en a-t-il indiqué plusieurs formes, et, puisqu'elles ne sont pas incompatibles entre elles, il y a lieu, semble-t-il, de les admettre simultanément.

Tout d'abord, sans être expliqué par lui dans son essence, l'acte de penser trouve dans l'événement, dans la donnée empirique, sa cause occasionnelle et sa matière. Si obscure que soit la note, d'ailleurs très importante, des *Paralogismes transcendentaux*, dans laquelle l'auteur de la Critique s'efforce de distinguer l'élément empirique et l'élément intellectuel du *cogito* pour fixer ensuite leurs rapports (1), il ne paraît pas douteux que la représentation *je pense* y est considérée comme désignant le moment où, à propos d'un choc empirique, d'une *Empfindung*, le pouvoir déterminant vient d'entrer en exercice. Les termes d'événement et de moment doivent d'ailleurs être considérés simplement comme une manière de présenter les choses empruntée au résultat d'une opération constructive que nous allons décrire ultérieurement et qui n'est pas ici encore réalisée; car ce qui caractérise précisément ce premier contact entre le *je pense* et l'*Empfindung*, c'est que, intrinsèquement saisi dans son dynamisme et non traité comme un objet de réflexion, il ne suppose pas l'intervention du temps, et que, d'autre part.

(1) *Critique*, 2^e édit., Ak. III, 275-276, T. P. 356-357.

ni l'un ni l'autre des facteurs en présence ne peut être considéré comme appartenant à cette forme de la sensibilité (1).

Mais cette opposition du *je pense* comme spontanéité et du donné qui en provoque la manifestation n'est qu'une

(1) M. NABERT, dans son étude si minutieuse de *l'expérience interne chez Kant (Revue de Métaphysique et de Morale, avril-juin 1924)*, considère que, si l'auteur de la Critique a essayé de mettre directement en rapport le *je pense* avec l'*Empfindung* au lieu de se contenter de le saisir dans une des opérations constitutives de l'expérience, c'est pour éviter qu'« un acte déterminé de l'aperception, en empruntant la médiation du temps » fût « participer le moi au caractère sensible du médiateur » (p. 222). Nous ne croyons pas pouvoir adopter cette interprétation, car il sera montré ultérieurement que Kant ne regarde pas le *je pense* comme engagé dans le temps par l'institution de l'expérience. Le même commentateur identifie l'*Empfindung*, matière qui va être organisée par le *je* et occasion de sa manifestation, à l'*intuition empirique indéterminée* dont il est question au début de la même note. Nous reconnaissons que le texte est particulièrement difficile à interpréter; cependant nous considérons que cette intuition est autre chose qu'une matière pour le *je* et qu'elle n'est même pas pour lui primitivement une matière; elle est bien plutôt le « sentiment » de son « existence », dont parlent les *Prolégomènes* ou la « perception interne » que nous en avons, selon la formule des *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, ou enfin, si on tient compte de certains textes de la 2^e édition de la *Critique* qui paraissent déjà préparer ou impliquer cette conception, le choc empirique de la conscience transcendente affectant le sens interne, le contre-coup et le sillage de son action; elle n'apparaîtra sous l'aspect d'une matière que relativement à un acte d'objectivation de la pensée qui, se retournant vers elle, cherchera à la déterminer comme événement dans le temps. L'interprétation de M. NABERT nous semble être à l'origine des difficultés qu'il aperçoit dans le kantisme (loc. cit., p. 236, 237), à propos du caractère phénoménal de la connaissance du moi. (Cf. égt: Note p. 238); mais elle s'explique par le fait que (infra, p. 34-35), dans la deuxième édition de la *Critique*, l'affection du moi par le moi est souvent envisagée d'une manière purement formelle; elle concerne alors la position des phénomènes dans le temps d'Univers selon les lois de l'organisation de l'expérience et non leur insertion dans le moi passif (Infra 35). De plus, il existe encore, ainsi que nous l'indiquons plus loin, dans la 1^{re} et même dans la 2^e édition de la *Critique* une confusion fréquente entre l'objet du sens interne (terme de référence auquel nous rapportons les phénomènes psychologiques ou les représentations traitées comme des événements) et le *je* de l'aperception, confusion qui s'accompagne nécessairement d'une confusion corrélatrice entre l'événement provoqué dans le sens interne par l'acte de représentation et ce même événement considéré comme une détermination qui doit être attribuée à un moi objet pris comme terme de référence.

étape provisoire qui doit nécessairement être dépassée, et, dans la détermination qui va suivre, dans la constitution progressive du système de l'expérience auquel la sensation va être intégrée par le jeu même du fonctionnement de la conscience transcendente, n'est-il pas à craindre que celle-ci ne soit engagée dans le temps? Sans doute avons-nous vu s'opposer, dans une première démarche, la spontanéité et la passivité, mais sommes-nous garantis contre tout risque de voir la spontanéité déchoir au rang d'événement? En relation avec une donnée à laquelle va être assignée une situation temporelle définie, ne deviendra-t-elle pas elle aussi un des termes de la succession? On trouverait des matériaux pour la solution de cette question dans la *Critique de la raison pure* (1), mais elle

(1) Dès la première édition de la *Critique*, dans un texte d'ailleurs reproduit par la seconde édition, KANT met l'activité pensante et sa matière en relation dynamique et fait de l'une la cause occasionnelle de l'exercice et du développement de l'autre. (Ak. III, 100; T. P. 119). La conception du jaillissement du *je pense* à propos d'un choc expérimental et en vue de la détermination de l'objet correspondant à ce choc, conception exposée dans la note de la 2^e édition des *Paralogismes transcendentaux*, y est donc, sinon explicitement développée, du moins implicitement admise; en revanche, l'idée d'un retentissement empirique de l'action de la conscience transcendente en exercice sur la passivité du moi paraît y être complètement ignorée, et, au moment où KANT se trouve en présence du problème de l'existence du *je pense*, problème qu'il lui faut aborder dans la critique de la psychologie rationnelle et du cogito cartésien, il ne possède pas, semble-t-il, les moyens de le résoudre, car il ne s'agit plus ici de l'organisation par l'activité pensante d'une matière fournie par la sensibilité, mais d'une sorte de dualisme à l'intérieur même de la conscience qui s'affirme à la fois comme essence et comme existence, comme activité et comme impression, comme *je* et comme sentiment du *je*. Son embarras se traduit dans l'obscurité même des textes: l'unité d'aperception introduite au début de l'étude des *Paralogismes* comme véhicule de tous les concepts et, par suite, des concepts transcendentaux (1^{re} et 2^e édit. Ak. III, 263; T. P. 322), est transformée en objet du sens interne dans le *je pense* qui va être le point de départ de la psychologie rationnelle. Mais alors, si elle est objet du sens interne et si elle est représentée comme telle, ne va-t-elle pas faire de la prétendue psychologie rationnelle une psychologie simplement empirique? Non, dit KANT, parce que la perception interne qui est ici introduite n'est précisément autre chose que l'aperception *je pense* (D*).

est traitée tout spécialement dans un petit écrit remis au professeur KIESEWETTER et intitulé : *Réponse à la question : est-ce un fait d'expérience que penser ?*

Si l'on considère la pensée dans un de ses actes constitutifs, par exemple dans la pensée a priori d'un carré, nous dit KANT en substance, il ne peut être question d'expérience; il n'en sera autrement que si, percevant un carré déjà tracé, je le ramène au concept correspondant. Dans l'expérience, en effet, je suis instruit par les sens,

Cette affirmation peut recevoir plusieurs interprétations différentes, mais toutes sont aussi peu satisfaisantes les unes que les autres: car, ou bien l'assimilation signifie que l'objet du sens interne, l'objet de la *Wahrnehmung* se confond avec le *je pense*, et rien n'est précisé sur la manière dont a pu s'opérer la transformation de l'unité de l'aperception en objet, sa mise en relation avec le temps, non pour le déterminer mais pour s'y manifester; — ou bien l'identification est encore plus complète; elle concerne non pas le *quid* qui correspond à l'*Empfindung* interne dans la *Wahrnehmung*, mais l'*Empfindung* elle-même, ce qui aboutit à une confusion de la conscience transcendente et du sens intérieur. — Les mêmes difficultés se présentent, lorsque, continuant à développer sa justification du caractère purement rationnel de la science du moi qu'il va critiquer, KANT ajoute que « l'expérience interne en général et sa possibilité, ou la perception en général et son rapport à une autre perception... ne peuvent pas être considérés comme une connaissance empirique, mais doivent être envisagés comme une connaissance de l'empirique en général et appartiennent à la recherche de la possibilité de chaque expérience, laquelle est, sans aucun doute, transcendente »; il semble bien, en effet, que le rapport d'une perception à une autre perception relève du *je pense* comme fonction de synthèse et activité pensante, — ou, ainsi qu'il a été dit plus haut, comme véhicule des concepts transcendants, — tandis que la possibilité de l'expérience interne, telle qu'elle est ici introduite, se rattache au *je* comme objet et comme susceptible d'impressionner la sensibilité: dans un cas, il s'agit du *je pense* comme condition logiquement présupposée; dans l'autre, du *je pense* comme s'étant manifesté ou comme susceptible de le faire sous forme d'un événement intérieur, d'une affection du moi; or la théorie de la relation du *je pense* conditionnel et du *je pense* comme fait n'est même pas esquissée. Enfin, il est à remarquer que, s'il défend la psychologie rationnelle de toute compromission empirique, en disant qu'elle prend le *je pense* dans un sens purement problématique pour savoir ce qui appartient à son essence, KANT fait observer incidemment (1^{re} et 2^e édit. Ak. III, 265; T. P. 325) qu'il paraît étrange au premier abord que nous puissions fonder sur une proposition qui *semble empirique* un jugement apodictique et universel. Sans doute le terme *sembler* restreint-il la portée de cette observation, et la suite du texte, en distinguant le *je pense* de la psychologie rationnelle du *cogito* cartésien qui renferme la perception

mais, quand je construis mentalement un objet, je ne dépends nullement de ces derniers et je suis entièrement le principe de ma représentation. Ainsi, quand je ne fais que déterminer les conditions générales de la synthèse ou même ses conditions plus particulières sous la forme d'un concept dérivé, ces conditions sous lesquelles les données sensibles doivent être subsumées et conformément auxquelles elles doivent être organisées, appartiennent

d'une existence, achève-t-elle d'en réduire l'importance, si l'on s'en tient à une interprétation littérale ; mais il n'en reste pas moins que la question de l'aspect empirique de la proposition *je pense* ne saurait être évitée ; sous une forme ou sous une autre, elle devra nécessairement être posée. KANT affirme en effet (*Critique*, 1^{re} édit. Ak. IV, 77 ; T. P. 130), que toutes nos représentations, y compris celles qui ont des causes intérieures et qui se forment a priori, appartiennent au sens interne en tant que modifications de l'esprit, — et cette affirmation semble bien conduire logiquement à l'admission d'une affection matérielle du moi passif par l'activité spirituelle, puisque la représentation qui, dans sa structure objective, jaillit de cette dernière, apparaît, d'autre part, en tant que détermination du premier, comme un événement. De plus, l'auteur de la Critique distingue dans la psychologie rationnelle un processus analytique et un processus synthétique ; dans le second, la nature de l'être pensant serait déterminée absolument et sans restriction ; dans le premier, après avoir noté les caractéristiques de la conscience de soi telle qu'elle se présente en nous-mêmes, nous les transférerions à tous les esprits qui pourraient exister. Mais, si l'on suit la première voie, d'ailleurs impraticable, il faudra bien, puisqu'il s'agit d'un être pensant, que cet être, quand il dit *je*, se manifeste sous une forme active, qu'il se traîne par une opération dans laquelle nous aurons nécessairement un dualisme entre jugement et événement, entre réalité objective et réalité formelle ; si l'on suit la seconde, on sera contraint d'examiner comment la conscience de soi, que nous généralisons ensuite, a pu être trouvée en nous. Dira-t-on qu'elle s'y présente comme une condition nécessaire de l'unité de l'expérience, de la systématisation et de l'organisation du divers de la sensibilité, par conséquent comme un facteur essentiel de notre Univers ? Attribuera-t-on, en d'autres termes, sous la réserve de leur divergence dans les conclusions, un même point de départ à la psychologie rationnelle et au kantisme ? Encore faudra-t-il savoir comment notre Univers nous est donné. Comment se traduit existentiellement, à titre de fait, le système de l'expérience dont le *je* est l'indispensable moyen ? Univers et expérience ne sont-ils pas eux-mêmes objet d'expérience ainsi que le *je* qui en fait l'unité, et n'est-ce pas expérimentalement que nous en prenons possession ? Par là nous apparaît comme inévitable le problème de l'écrit : *est-ce une expérience que penser ? est-ce une expérience qu'instituer une expérience ?* problème qui est pressenti dès la

nent à la spontanéité du moi, de telle sorte que, indépendantes par nature de toute intervention du temps, elles ne peuvent être regardées comme une donnée empirique.

Mais la conscience d'avoir une telle pensée, par exemple celle du carré, n'est pas non plus un fait d'expérience car nous venons de voir que la pensée n'en est pas un et, d'autre part, « *la conscience n'est en soi rien d'empirique* ». Quand nous nous représentons la notion de carré, nous rattachons nécessairement cette notion à une conscience qui lui confère l'unité, à un *je pense* qui en est le principe de liaison; cette conscience est intemporelle aussi bien que son objet le carré; elle est en dehors de toute expérience. L'empirique n'intervient qu'au moment où on considère l'effet de l'activité pensante sur la sensibilité, sa réflexion sur elle, le reten-

première édition de la *Critique*, mais pour lequel KANT ne possède manifestement encore aucune solution.

Une note des *Prolegomènes* nous montre les mêmes hésitations dans l'intervalle des deux éditions de la *Critique*; elle nous prouve que, si l'auteur voyait la nécessité de faire collaborer dans le *cogito* le sens interne et l'unité de l'aperception, il n'avait point construit une théorie précise de cette collaboration: le *je*, dit-il (§ 46 note, Ak. IV, 334) « n'est pas autre chose que le sentiment (Gefühl) d'une existence sans le moindre concept, et la représentation du terme en rapport avec lequel (relatione accidentis) se trouve toute pensée. »

Des remarques analogues pourraient être faites à propos des *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. KANT y parle en effet du *je* comme d'un « correlatum général de l'aperception » sans préciser si ce « correlatum » est un objet auquel l'aperception rapporte les phénomènes psychologiques ou une condition permanente impliquée dans cette même aperception; d'autre part, le *je* n'est qu'« une pensée » et ne fait que « désigner à la manière d'un simple avant-propos une chose indéterminée dans sa signification, c'est-à-dire le sujet de tous les prédicats, sans fournir aucune condition qui permette de faire une distinction entre cette représentation du sujet et celle d'un quelque chose en général ». Ce « n'est pas un concept, mais une perception interne dont on ne peut tirer absolument rien (si ce n'est la distinction totale d'un objet du sens interne relativement à ce qui est pensé seulement comme un objet du sens interne...) » (Ak. IV, 542-543).

Quant à la deuxième édition de la *Critique*, elle fait une large place à la détermination du moi passif par le moi actif, à l'affection du moi par lui-même, mais on peut y apercevoir trois espèces d'affection qui sont loin d'être toujours nettement distinguées: dans l'une,

tissement produit dans le monde des phénomènes par cette pensée à objet intemporel et elle-même intemporelle quand elle affecte, sans que nous puissions savoir comment, le pouvoir réceptif de l'esprit; car, s'il est vrai que j'ai pensé ou construit un objet intemporel, il n'en reste pas moins que cette pensée a affecté ma sensibilité à un moment du temps, que cette affection est un fait, une réalité d'ordre phénoménal, que je puis porter mon attention sur elle, et que je dois même le faire si je veux me connaître en tant que j'existe dans le temps; la pensée produit donc, dans son retentissement sur la passivité du sujet, un objet d'expérience qui n'est autre chose qu'une détermination de notre nature en tant que cette nature est impressionnée par elle, et je puis énoncer la formule suivante : j'ai fait l'expérience de ce qu'est « saisir dans

le sens interne n'est pas autre chose que le temps lui-même considéré comme milieu d'Univers; il s'agit alors d'une distribution imaginative des phénomènes à l'intérieur de ce milieu, distribution opérée selon les règles de l'entendement et différente de la succession accidentelle telle qu'elle se produit dans la perception ou dans le jeu des évocations; on pourrait appeler formelle cette sorte d'affection et c'est elle qui est exposée dans la première partie du § 24 de la 2^e édition de la *déduction*; — la seconde concerne la répercussion dans le moi passif des actes de représentation, le sillage d'événements qui accompagne les opérations de la conscience déterminante et elle nous est décrite dans la 2^e partie du même paragraphe; — enfin, la troisième concerne bien encore la position dans le moi passif de ces mêmes événements, de ces mêmes contre-coups, mais il s'agit d'une position indirecte; la conscience déterminante s'en empare, les arrache, pour ainsi dire, au moi passif pour les replacer en lui suivant les lois générales de l'organisation de l'expérience. Telle est, semble-t-il, la thèse de la deuxième édition de l'*Esthétique transcendentale* (infra 81-82) bien qu'elle ne prenne toute sa valeur qu'une fois complétée par l'*Analytique*. La seconde affection est matérielle, la troisième est à la fois matérielle et formelle; et elles correspondent respectivement, l'une à la conscience empirique, l'autre à la connaissance empirique de soi (infra 64 et sq.)

C'est la deuxième espèce d'affection (répercussion dans la passivité du moi de l'acte spirituel) qui intervient peut-être dans l'*intuition empirique indéterminée* de la note des *Paralogismes* et qui, en tout cas, devrait y intervenir; c'est elle qui est mise particulièrement en relief dans l'écrit : *Est-ce un fait d'expérience que penser ?* bien que parfois la troisième espèce d'affection paraisse y jouer aussi un rôle et être plus ou moins confondue avec elle.

la pensée une figure à quatre côtés et à angles droits de façon à pouvoir en démontrer les propriétés. C'est la conscience empirique de la détermination de mon état dans le temps par la pensée » (1).

Il faut, d'ailleurs, bien distinguer ce qui est dans le temps et ce qui n'y est point, ce qui est empirique et ce qui ne l'est pas; ainsi, quand je prends le résultat de cette réflexion de la pensée dans le temps comme objet d'expérience, quand je considère ma nature sensible affectée par l'opération de la pensée, c'est le moi empirique qui est temporellement déterminé, mais la détermination du temps comme action et non comme résultat n'est pas temporelle. Les lois de cette détermination sont hors du temps et il en est de même de la conscience qui les accompagne, sauf d'ailleurs à réfléchir sur la sensibilité et à

(1) Ak. XVIII, n° 5.660, p. 318 et sq phase ϕ - ω (1788-1790). Cf. Ak. XVIII, n° 6.311, p. 610, phase ω (1790), *Réfutation de l'idéalisme problématique* : « On doit ici bien distinguer la conscience transcendente et la conscience empirique ; la première est la conscience *je pense* et précède toute expérience, puisque c'est elle qui, tout d'abord, la rend possible. Mais cette conscience transcendente ne nous fournit aucune connaissance de nous-mêmes ; car la connaissance de nous-mêmes est la détermination de notre existence dans le temps, et, pour que cette détermination ait lieu, je dois affecter mon sens interne. Je pense, par exemple, à la divinité et je joins à cette pensée la conscience transcendente (car, autrement, je ne pourrais pas penser) sans cependant, en cela, me représenter dans le temps, ce qui devrait avoir lieu si j'avais conscience de cette représentation par mon sens interne. Si des impressions se produisent sur mon sens interne, cela présuppose que je m'affecte moi-même (bien que nous ne puissions expliquer comment cela arrive), — et, ainsi, la conscience empirique présuppose la conscience transcendente ». ADICKES (Ak. XVIII, 609) conteste l'authenticité de ce texte. Les raisons qu'il donne ne paraissent pas décisives ; signalons, en particulier, au nombre de celles-ci, l'affirmation de l'intemporalité de l'acte spirituel dans la pensée de la divinité. — Cf. également : *Les Progrès de la métaphysique*, Hart. VIII, 531. « Car les pensées, comme déterminations effectives (factische) du pouvoir de représentation, appartiennent aussi à la représentation empirique de notre état. » — D^e REICKE, E 74 H II, p. 254. (Ak. XVIII, N° 6.319, p. 333, phase ω 1-2). « Pour la *Critique de la raison pure*. Mais la conscience empirique des représentations rationnelles (Vernunftvorstellungen) ou aussi des catégories et de la pensée (des Denken) en général appartient toujours au phénomène parce que c'est un événement... »

devenir alors objets d'expérience, ce qui arrive quand je pense les catégories et le *je* lui-même dans la mesure où je les ai utilisés à un moment du temps. Si la conscience par laquelle j'institue une expérience dans le temps, par laquelle je me saisis comme être sensible, était un fait empirique, elle devrait à son tour entrer dans le temps comme un simple phénomène, de telle sorte que nous aurions plusieurs temps superposés qui s'écouleraient les uns dans les autres et simultanément, ce qui est absurde. La conscience d'instituer une expérience, de lui donner ses lois et de lui conférer l'unité, qu'il s'agisse de l'expérience interne ou de l'expérience externe, ne peut donc être traitée comme un fait empirique ; c'est une conscience transcendente (1).

La conception kantienne des relations de l'activité constructive et organisatrice de la pensée avec les données temporellement déterminées apparaît ainsi de la manière la plus nette. Ni dans la représentation d'un objet en général, ni dans l'objectivation d'une impression, c'est-à-dire dans la constitution d'une expérience, cette activité ne saurait être regardée comme un simple phénomène. La sensation, qui sert de cause occasionnelle à sa manifestation, n'est pas dans le temps si on la considère isolément; il appartient au *je pense* de l'y situer ou d'y situer l'objet qu'il lui fera correspondre, et, dans cette opération, la forme temporelle, loin d'englober le *je*, est, au contraire, déployée par lui et comprise dans son unité; l'idée même que la sensation est une cause occasionnelle n'est pas le résultat d'une constatation empirique ou l'enregistrement d'un fait, c'est la manière dont l'esprit se représente en lui les rapports de la matière et de la forme, et la succession qui semble exister entre l'impression passive et l'acte de détermination qui s'y oppose n'est que le mode sous lequel la pensée réalise et figure cette

(1) Ak. XVIII, N° 5660.

opposition. Mais, dans cet acte, intemporel puisqu'il comprend en lui-même le temps, le moi s'impressionne intérieurement, et cette impression, qui est une donnée du sens interne, peut être prise à son tour pour objet par l'activité pensante qui va chercher à lui assigner, comme à toutes les données, une position déterminée dans la série des phénomènes successifs; tout acte spirituel se double d'un événement, et KANT retrouve ainsi, non point par une simple analyse de l'idée statiquement envisagée, mais dans sa genèse même, l'opposition cartésienne de la réalité formelle et de la réalité objective.

Il semble donc bien que l'auteur de la Critique a voulu soustraire à toute compromission empirique et à toute confusion avec la donnée temporelle la conscience transcendente, considérée non seulement in abstracto ou dans sa nature originaire mais encore dans chacune de ses manifestations (1). Sans doute, dans le petit écrit que nous venons de citer, pouvons-nous lire que, si la pensée ne prend pas le temps en considération quand elle pense les propriétés d'une figure, « elle se produit cependant dans le temps », mais la signification de ce texte est précisée par une remarque du traité sur « la fin de toutes choses » où il est dit que « penser contient une réflexion qui ne peut avoir lieu que dans le temps » (2); c'est donc de la réflexion, de l'impression, du sillage dans le sens interne qu'il est question quand il est parlé de la temporalité de la pensée; ce n'est point de la pensée elle-même comme acte. Que, d'autre part, le passage du système des lois générales et constitutives de la pensée à l'organisation effective d'une expérience limitée ou illimitée, provisoire ou définitive, n'ait point pour effet d'insérer l'esprit dans le cadre temporel et dans le monde sensible, nous en avons

(1) *Reflexionen*, ERDMANN II, 1189 et 1190. (Ak. XVIII, N° 5.075, p. 411-412, phase ϕ). D° *Prolegomènes*, § 53 Ak. IV, 346.

(2) *Das Ende aller Dinge*. Ak. VIII, 334.

la preuve dans cette déclaration formelle de l'*Opus postumum*: « L'entendement et l'expérience forment assurément la somme de toute notre connaissance a priori aussi bien qu'a posteriori. Mais que faut-il comprendre par entendement? Est-ce derechef un pouvoir d'utiliser l'entendement conformément à ses lois par le moyen de l'expérience? Non, car une telle explication serait un cercle. C'est le pouvoir de lier les représentations, accompagné de la conscience de la règle de leur liaison. Abstraction faite des objets des sens, c'est l'entendement pur; en relation avec ces objets, c'est l'entendement appliqué. Sous cette dernière forme, c'est le pouvoir constitutif de l'expérience, tandis que, sous la forme pure, c'est le pouvoir de connaissance a priori » (1).

Le texte de l'*Opus postumum* est donc entièrement conforme à celui de l'écrit; de même que la conscience transcendente, qui fait l'unité du temps, ne saurait être dans le temps, de même l'entendement, qui organise l'expérience selon ses règles, ne saurait être, à son tour, considéré comme soumis à des règles que lui imposerait un entendement supérieur; dans les deux cas, si nous admettions la thèse contraire, nous serions nécessairement engagés dans une régression à l'infini.

Cette distinction radicale entre la pensée constructive et la donnée sensible qui est la cause occasionnelle de sa manifestation ou le contre-coup de son action permet à KANT de mettre en lumière le dualisme que recèle le *cogito* cartésien : en tant qu'il exprime une existence et qu'il est un *je suis*, il trouve sa justification dans l'*Empfindung* et apparaît comme une proposition empirique, en tant qu'il est un *je pense* et qu'en lui nous affirmons la spontanéité de la pensée, il est une représentation intellectuelle; ainsi dégagé de toute compromission avec les données passives, le *je pense* pourra remplir son rôle

(1) KRAUSE, 104.

de fonction générale de synthèse et de copule suprême d'Univers, tandis que le *je suis* posera un événement intérieur au monde dont la situation devra être précisément déterminée selon les lois de la conscience organisatrice.

Toutefois, pour que ce résultat puisse être atteint, il faudra encore abandonner sur un autre point la position cartésienne; sans doute était-il nécessaire de séparer, comme nous venons de le faire, le *je pense* et le *je suis*, mais la confusion de la donnée empirique et de l'unité d'aperception n'était pas essentielle au *cogito*; elle lui était même tout à fait accidentelle; DESCARTES avait bien en effet aperçu un dualisme à l'intérieur de l'idée; il avait bien discerné en elle la réalité formelle et la réalité objective, et ce dualisme aurait dû le conduire logiquement à distinguer la position de l'idée comme événement dans le sens interne et la référence nécessaire de son unité intérieure à une conscience constructive; d'autre part, s'il n'a pas vu que l'esprit s'impressionnait lui-même dans son activité, du moins a-t-il nettement opposé la sensation comme phénomène passif susceptible d'être attribué à la vie animale et la notion d'objet qu'on ne saurait concevoir sans un entendement. La déchéance de l'acte au rang d'événement ne vient donc pas d'une assimilation des deux termes dans leur nature intime mais de l'intervention du temps auquel l'auteur des Méditations croit ne pouvoir les soustraire ni l'un ni l'autre; or, comme nous le verrons, le temps n'appartient pas au domaine des affirmations légitimes comprises dans le *cogito* tel que DESCARTES l'a conçu quand il a cherché une certitude indubitable; si on le pose comme réel, il échappe à la conscience du sujet qui n'occupe qu'un de ses moments; il ne saurait être saisi par lui d'une manière immédiate puisqu'il le dépasse dans tous les sens; il ne peut y figurer que sous la forme d'une représentation qui demande une

justification et une garantie extérieures de véracité. Et il ne faudrait pas croire qu'il s'agit ici d'une caducité concernant seulement le passé ou l'avenir; si l'on supprime la certitude de ces derniers, celle du présent, qui n'a de signification que par eux, se trouve à son tour atteinte; la conscience de l'instantanéité du sujet est une conception contradictoire et doit être remplacée par une simple représentation de cette instantanéité. On voit donc qu'il y a lieu de débarrasser le *je pense, je suis* cartésien de toute affirmation temporelle; par là sera supprimée l'homogénéité factice que cette affirmation donnait aux deux termes, et il n'y aura plus aucune difficulté à poser leur hétérogénéité. On s'apercevra alors que le *cogito*, correctement interprété, doit la respecter et la respecte effectivement; malgré les apparences, il n'établit entre ces termes aucune relation; il les traite comme des faits et se contente de les noter et de les traduire; c'est à la fois l'*Empfindung* et la conscience transcendente, c'est le complexus activité-événement qui forment le sujet de la proposition; celle-ci n'est pas le résultat d'un raisonnement qui supposerait comme majeure : tout ce qui pense existe; elle n'est pas non plus un jugement qui relierait effectivement dans une véritable opération constitutive l'existence et la pensée; elle est une traduction purement analytique de leur groupement même déjà présupposé; sa véritable formule devrait être la suivante : je suis pensant, donc je suis (1). Que telle soit bien la conception définitive de KANT, on en trouve la preuve dans l'insistance avec laquelle il y revient dans l'*Opus postumum* : le *cogito* n'est ni un *judicium*, ni un *ratiocinium*, répète-t-il sans cesse; il n'exprime pas le rapport d'un objet à un autre, il ne constitue pas un progrès de la pensée,

(1), Cf. ERDMANN : *Nachträge*, VI : « J'existe est un jugement analytique. » D^e CLV : « Mais la majeure est ici un jugement singulier et elle renferme en elle-même une tautologie. »

une démarche dans laquelle nous déterminerions un sujet par un prédicat; il n'est pas une opération synthétique qui dépasserait la simple représentation de nous-mêmes et nous conduirait au delà d'une donnée subjective; il n'est que la conscience de soi posée selon la règle de l'identité (sum cogitans), c'est-à-dire une tautologie (1).

La critique de la position cartésienne va prendre ainsi un nouveau sens. Il ne s'agira plus de discerner la conscience transcendente et le sens interne, l'activité et la passivité, la donnée empirique et la représentation intellectuelle; la simple suppression du cadre temporel introduit dans le *cogito* d'une manière injustifiée permet d'aboutir à ce résultat, mais, le discernement opéré, nous apercevons nettement le danger que présente une telle conception de la vérité, la pauvreté nécessaire des conséquences que l'on peut obtenir par un procédé qui consiste uniquement à redoubler le donné; noter l'*Empfindung* et la laisser à l'état d'intuition empirique indéterminée, noter l'unité de la conscience comme s'il s'agissait d'une réalité statique et fermée sur elle-même, ne saurait produire aucun enrichissement de l'esprit; on s'en aperçoit bien si on considère l'échec inévitable de la psychologie rationnelle; celle-ci formule au sujet de l'âme une série de propositions dont l'enchaînement peut être envisagé analy-

(1) KRAUSE : 170, 172 b, 173, 175, 177, 178, 182, 183, 184. Les textes de l'*Uebergang* comportent d'ailleurs une interprétation légèrement différente mais compatible avec la précédente dont elle ne se distingue que par sa plus grande généralité. Ils peuvent signifier que dans le *cogito* le moi est posé simplement comme identique à lui-même, à la façon d'un objet quelconque, selon la règle de l'identité, ni sa nature, ni son mode d'existence n'étant encore spécifiés (Infra p. 167-169). Cf. ERDMANN : *Nachträge*, CLX : Le *je pense* « est un jugement a priori; c'est une simple catégorie du sujet, une représentation intellectuelle, sans où ni quand, et, par conséquent, une représentation non empirique... » ERDMANN remarque, à ce sujet, que *Kant* ne paraît pas avoir donné suite, dans la 2^e édition de la *Critique*, à cette manière de concevoir le *je pense*, puisque celui-ci y sera considéré comme une intuition empirique indéterminée.

tiquement ou synthétiquement (1); or, si on adopte l'interprétation analytique, on voit que ces diverses propositions résultent uniquement de l'application au *je pense* dégagé de tout élément empirique, des règles suivies par DESCARTES dans le *je pense, je suis*, et KANT peut les rapprocher du *cogito* pour les combattre simultanément : « La simplicité de moi-même (en tant qu'âme) n'est pas réellement conclue de la proposition : je pense; c'est elle au contraire qui se trouve déjà la première dans toute pensée. La proposition : *je suis simple*, doit être regardée comme une expression immédiate de l'aperception; de même le prétendu raisonnement de DESCARTES : *cogito, ergo sum*, est en réalité tautologique, puisque le *cogito* (*sum cogitans*) exprime immédiatement la réalité. *Je suis simple* ne signifie donc rien de plus, sinon que cette représentation : *moi*, ne contient en elle aucune diversité et qu'elle est une unité absolue (bien que seulement logique) » (2). L'affirmation de la personnalité de l'âme donnera lieu à des observations analogues; elle ne devra pas être regardée comme conclue, mais il faudra « la considérer comme une proposition de tous points identique à la conscience de soi dans le temps » (3). Nous ne faisons ainsi que tourner à l'intérieur du *je pense* dont nous énumérons successivement les différents aspects.

Dans l'esprit de KANT, il ne s'agit pas d'ailleurs de combattre ici la méthode analytique proprement dite. Comme il le fait observer dans les *Prolégomènes* (4) et comme M. BRUNSCHVIG l'a appelé avec juste raison (5),

(1) Les deux interprétations sont exposées d'une manière assez confuse dans la première édition des *Paralogismes*, mais nettement distinguées dans la seconde. (Cf. *supra*, p. 33, note).

(2) *Critique*, 1^{re} édit. Ak. IV, 224; T. P. 332.

(3) D*. Ak. IV, 228; T. P. 338.

(4) § 5, Note, Ak. IV, 276.

(5) *L'orientation du rationalisme* (Revue de Métaphysique et de Morale, Juillet-Septembre 1920, p. 278), et *Le Progrès de la Conscience* (tome I, § 146, p. 302).

la méthode analytique devrait plutôt s'appeler méthode régressive et elle peut ne comprendre en fait que des propositions synthétiques; le principe de l'unité nécessaire de l'aperception que nous avons mentionné plus haut est, par deux fois, affirmé comme analytique et même comme identique dans la 2^{me} édition de la *déduction transcendentale des catégories* (1); il est donc possible de poser analytiquement des jugements synthétiques. Les jugements analytiques eux-mêmes sont une préparation nécessaire à l'édification de la métaphysique, sous la condition de conduire à des jugements synthétiques : telle, par exemple, la définition par laquelle nous disons que la substance est ce qui ne peut exister que comme sujet, définition qui, par le moyen du schème, permettra de déterminer la substance par le permanent (2). Il s'agit donc en somme d'une question d'orientation : le jugement analytique est légitime et même indispensable dans la mesure où il reste dans son rôle qui est celui de développer la clarté et la distinction de nos concepts, mais il ne faut pas en changer la signification et transformer par exemple des fonctions de synthèse en expressions et en révélations de réalités préalables. C'est précisément ce qui se produit dans la psychologie rationnelle où « le développement logique de la pensée en général est pris pour une détermination métaphysique de l'objet » (3). On voit par là quelle est la véritable raison de la stérilité d'un processus que l'auteur de la Critique considère comme ne pouvant aboutir qu'à des paralogismes; elle consiste en une interprétation défectueuse du rôle de la pensée en général; on l'envisage à tort comme la traduction d'une réalité

(1) § 16, Ak. III, 110 ; T. P. 132. D° § 17, Ak. III, 112 ; T. P. 136.

(2) *Prolegomènes*, § 4, Ak. IV, 273.

(3) *Critique*, 2^e édit. Ak. III, 268 ; T. P. 331. Ajoutons d'ailleurs que le *je pense* n'est pas, à proprement parler, un concept, mais le véhicule de tous les concepts.

alors qu'elle est une puissance de construction et de systématisation ; on l'oriente vers une donnée préalable qu'elle est chargée de révéler, au lieu de la diriger vers une tâche à remplir, vers un monde à organiser.

Il faut donc, non seulement discerner dans le *cogito* l'élément empirique et la représentation intellectuelle, mais encore abandonner le point de vue de la simple notation analytique pour adopter celui de la conscience déterminante et de l'activité synthétique. L'unité d'aperception, d'une part, et l'*Empfindung*, de l'autre, doivent être réintroduites dans le système dont elles ont été arbitrairement isolées; la première ne peut être posée qu'en relation avec l'objet qu'elle permet de constituer ; la seconde n'est que le choc initial qui avertit l'esprit d'exercer son pouvoir de connaître ou, plus exactement, de construire, c'est-à-dire de faire correspondre à cette *Empfindung* un objet dont elle apparaîtra comme une partie ou comme un effet.

La position ainsi adoptée semble, au premier abord, susceptible de sauvegarder entièrement l'autonomie de la pensée; mais, comme nous l'avons fait observer, cette autonomie ne peut consister que dans la conscience de la loi immanente et génératrice de l'objet. Or, cette conscience appartient-elle réellement au *je pense* et se confond-elle avec lui? KANT ne paraît pas l'avoir toujours admis : la représentation *je* exprime sans doute une nécessité de synthèse et formule un impératif; mais, de même que, dans la sphère de la raison pratique, il ne suffit pas de s'élever analytiquement, en partant du jugement moral commun, au principe suprême d'après lequel l'être raisonnable ne doit être soumis qu'à sa propre législation, et qu'il faut encore, une fois ce principe découvert, prouver par la méthode synthétique, sinon le *comment*, du moins le *que* de sa possibilité, — de même, quand il s'agit de l'unité d'aperception, on ne saurait se

contenter d'un impératif sans indiquer ses moyens de réalisation; séparé de la conscience de ces moyens, resterait-il même un impératif? Et, d'autre part, moyens et impératif n'appartiennent-ils pas à un principe qui les dépasse l'un et l'autre? Le *je pense* est bien la condition analytique de toute pensée astreinte à ramener la pluralité à l'unité, mais saisit-on dans cette conscience originaire la preuve de son efficacité? Que la synthèse ait lieu sous la loi du *je*, c'est là, sans doute, une vérité que révèle l'analyse de l'expérience, ou, ce qui revient au même, celle de sciences telles que la mathématique ou la physique pures, mais il ne s'ensuit pas que, dans le *je* placé au sommet du système et envisagé in abstracto, la synthèse, comme réalisation possible, soit objet de conscience. On ne paraît pas, au contraire, pouvoir y dépasser, sans un secours étranger, le *cogito* cartésien, auquel les textes de l'*Opus postumum* semblent d'ailleurs assimiler à peu près entièrement ce moment préparatoire; la *Critique de la Raison pure* nous déclare, d'autre part, que le *je pense* ne fournit par lui-même aucun divers et se distingue par là d'un entendement intuitif qui poserait son propre contenu (1); et on pourrait même ajouter qu'il ne permettrait pas à lui seul de le penser ni de le concevoir. Il n'est pas à la vérité, dit encore la *Critique*, la conscience de la synthèse des représentations, mais il la manifeste comme nécessaire (2), il la suppose ou la renferme (3). Ne faut-il pas conclure de ces textes qu'il n'est pas un pouvoir, qu'il ne recèle qu'une spontanéité illusoire, que, si nous croyons apercevoir en lui l'un et l'autre, c'est par une sorte de mirage, — qu'il garde simplement le reflet de l'ensemble du système d'où nous l'avons

(1) 2^e édit. § 16, Ak. III, 110 ; T. P. 133 ; — § 17, Ak. III, 112 ; T. P. 136-137.

(2) 2^e édit., § 16, Ak. III, 110 ; T. P. 132-133.

(3) 1^{re} édit., Ak. IV, 88 ; T. F. 153.

extrait et dont nous lui attribuons à tort l'origine, — que nous situons en lui le principe de l'activité constitutive de l'expérience, alors qu'il n'en est qu'un moyen ou qu'un mode secondaire de représentation? Dans ces conditions il ne saurait fournir un point de départ absolu, un *naturant* initial; en s'installant en lui, on ne peut en sortir; loin de justifier tout le reste et de supporter l'édifice de la Nature et du monde, il demande, au contraire, à être justifié, car il apparaît comme posé et non plus comme posant, comme pensé et non plus comme pensant, comme une idée et non plus comme une conscience; il émane nécessairement d'un principe supérieur qui l'utilise en vue de la constitution de l'expérience; c'est dans ce principe qu'on doit trouver son origine, et c'est dans l'ensemble de l'Univers comme système qu'on doit chercher sa raison.

Mais comment faut-il envisager le *je pense* ainsi dépouillé de son pouvoir constituant? A travers les hésitations de la *Critique de la Raison pure*, deux conceptions essentielles semblent se dégager : dans l'une, il se présente comme la forme générale sous laquelle opère la puissance de synthèse; dans l'autre, il est un point de référence auquel sont rapportées et vers lequel sont orientées toutes les représentations. Or, dans les deux cas, le problème de l'autonomie de la pensée va se poser dans des termes analogues, puisque, cette forme ou ce point de référence n'étant que des représentations ou des manifestations, des facteurs dérivés par conséquent et non plus originaires, tout va dépendre du mode de relation qui les unit à leur source ainsi que de la nature de cette source même et de la façon dont il faut la concevoir. La thèse qui fait du *je pense* un point de référence est peut-être cependant la plus propre à nous permettre de pénétrer facilement dans l'essence de la question : le *je pense* y serait assez justement comparé au sommet d'un cône

dont la base serait constituée par la série des termes actuellement groupés; l'ensemble figurerait ce que KANT appelle l'état de représentation et dont la caractéristique est l'unité. Or, il est incontestable que, dans cet état de représentation, le sommet ne peut jouer que le rôle de sommet; il est non moins incontestable qu'on ne pourra constituer le cône qu'en faisant converger vers ce sommet toutes les génératrices et toutes les lignes intérieures; mais l'état de représentation n'est pas donné une fois pour toutes; il apparaît, au contraire, comme se reproduisant et se renouvelant sans cesse; dans le dessin même de l'expérience et d'après les lois de notre propre esprit, il est un phénomène du sens interne, susceptible d'être situé à un moment du temps; il doit, au sein d'un système plus vaste et d'un autre état plus compréhensif de représentation, être traité comme un événement. Tandis que le sommet du cône sous-tend d'une part un temps représenté, il semble par ailleurs se succéder à lui-même dans un autre temps et ne pouvoir être maintenu dans l'existence ou y être rappelé quand il s'est interrompu que par un pouvoir qui le dépasse; dans le *je* ainsi considéré nous retrouvons donc exactement la situation du *cogito* cartésien à l'égard de la création continuée (1).

(1) Note de la 1^{re} édit., Ak. IV, 87; T. P. 153: « Mais il ne faut pas oublier que la seule (blosse) représentation *moi* est, par rapport à toutes les autres (dont elle rend possible l'unité collective), la conscience transcendente. » Ce texte indique très exactement ce qui manque à l'édifice ainsi construit; la *Vorstellung* *je* y est considérée comme originaire, comme le terme ultime auquel aboutit l'analyse régressive, comme la condition fondamentale de l'unité des représentations, alors qu'elle devrait elle-même être envisagée comme un produit, comme une invention, comme l'expression d'une activité, d'un naturant qui la dépasse. Ce qui manque ici, c'est le dynamisme intérieur par lequel la représentation se pose, et qui fait qu'elle recèle intrinsèquement un rapport que nous désignons plus loin par l'expression *causa sui*. La seconde édition paraît, à ce point de vue, très supérieure à la première: le § 16 de la *déduction* est, par certaines de ses formules, une véritable anticipation de l'*Opus postumum*. C'est ainsi que la représentation *je pense* y est dite « un acte de spontanéité » et que

Cette conséquence était d'ailleurs inévitable; la distinction du *je pense* et de son choc expérimental ou de son sillage dans le sens interne ne pouvait avoir pour effet d'émanciper la connaissance de la condition du temps et de fonder la vérité sur le rapport du nurant et du nature, que si le *je pense* était précisément un nurant (1) ; mais, s'il devient lui-même une représentation, et la plus pauvre de toutes, ainsi que nous le dit fréquemment l'auteur de la Critique, il tend à s'absorber dans l'événement; c'est même l'événement qui semble lui conférer un privilège sur les autres représentations car, relativement à lui, elles apparaissent comme des représentations du second ordre, comme n'ayant qu'une ombre d'existence, celle qui convient à la réalité objective par opposition à la réalité formelle. L'autonomie de la pensée ne pourra être rétablie que par l'introduction d'un nouveau nurant, c'est-à-dire par l'admission d'un nouveau rapport dans lequel, soit le *je pense* considéré isolément, soit le système tout entier dont le *je pense* fait désormais partie comme élément, pourront être posés à leur tour comme nature. Or, telle ne paraît pas être la solution de la Critique, surtout dans la première édition, car le *je pense*, et, d'une manière générale, l'édifice de la connaissance, y sont rattachés à un X inconnu dans l'essence duquel il nous est interdit de pénétrer; cet X, placé à l'origine de nos pensées, est, tantôt considéré comme pouvant être aussi le principe des phénomènes du sens externe, c'est-à-

l'auteur de la Critique semble y apercevoir la nécessité d'un dédoublement interne entre nurant et nature quand il écrit : « Je la nomme la pure aperception... ou encore l'aperception originaire, parce qu'elle est cette conscience de soi qui, en *produisant* (hervorbringt) la représentation *je pense*, concomitante nécessaire de toutes les autres et identique dans toutes les consciences, ne peut être accompagnée d'aucune autre représentation. » (Ak. III, 108-109 ; T. P. 129).

(1) D'ailleurs, comme nous l'avons dit, la théorie de ce retentissement est complètement absente dans la première édition de la Critique.

dire de ceux que nous rangeons sous le nom de matière, tantôt assimilé à la chose qui est désignée par le *je* comme terme de référence et qui est représentée par ce *je*, pour les nécessités de la pensée, comme une unité, quelle que soit d'ailleurs sa constitution interne dont nous ne savons rien et dont nous ne pourrions rien savoir.

Cette subordination de la pensée à une réalité étrangère à la pensée est manifestement incompatible avec son autonomie. Si l'activité spirituelle ne trouve pas en elle de quoi se fonder et se justifier, elle cesse d'être une activité pour devenir un simple mouvement et un phénomène dérivé, — et sa réduction, dans son essence, à un système de représentations, pose nécessairement le problème de la reconnaissance intérieure que nous avons déjà rencontré chez DESCARTES; pour que les représentations, malgré leurs caractères spécifiques internes et leurs relations de similitude, n'apparaissent pas comme simplement échelonnées le long du temps et comme constituant autant d'événements extérieurs les uns aux autres, il faut nécessairement supposer qu'elles sont plus qu'elles ne paraissent être au premier abord et qu'elles sont toutes reliées à un principe supérieur qui en fait l'unité. Mais ce principe supérieur ne saurait être posé par la seule réflexion dans un but d'intelligibilité; il ne saurait non plus être conclu par l'intermédiaire de la loi de causalité qui est indifférente aux termes reliés, il ne saurait être enfin envisagé comme une substance étrangère à l'activité spirituelle, placée en dehors d'elle et au delà d'elle; il ne peut être saisi que dans son immanence à la représentation qui comprend à la fois en elle la conscience de son être propre et celle de son unité constitutive qui la dépasse infiniment. Mais encore faut-il bien préciser la nature de cette immanence; elle signifie que, dans le domaine des idées tout aussi bien que dans le domaine des images, la reconnaissance, comme l'a montré M. BERGSON, doit être

centrifuge et non centripète (1); elle signifie aussi que cette reconnaissance ne saurait se faire par une simple superposition à la représentation actuelle d'une représentation qui est déjà à la disposition de l'esprit, car il faudrait encore expliquer comment nous pouvons reconnaître cette première représentation; quand nous traçons une circonférence dans l'expérience, nous pouvons bien dire sans doute que nous la reconnaissons par un jugement de subsomption en la comparant à un cercle idéal que nous concevons mentalement, mais ce cercle idéal lui-même, comment pouvons-nous le reconnaître à son tour comme cercle? A l'origine du processus, nous sommes bien obligés d'admettre un facteur dynamique irréprésentable qui n'a rien de commun avec la représentation bien qu'il lui serve de principe et qu'il permette de la juger conforme à lui-même; et, d'autre part, ce facteur dynamique ne peut être assimilé à une force aveugle de la Nature; il nous apparaît, au contraire, comme le terme ultime de la spiritualité; c'est par lui et grâce à lui que se résout le fameux problème socratique dont nous avons parlé plus haut; il est un centre de projections multiples, un naturant originaire qui va se monnayer en une infinité de naturés, et c'est en lui que s'institue la conscience de l'unité dont nous ne ferons que retrouver le reflet dans l'identité des naturés (2).

(1) Cf. la très curieuse *réflexion*, ERDMANN, II, 962 (Ak. N° 5.090, p. 84, phase ϕ_1-2): « Nous n'avons quelque chose dans la tête et nous ne l'avons saisi que quand nous pouvons le produire en le tirant de nous-mêmes — et tout au moins en nous. On a les mots dans la tête quand on peut les prononcer en soi. (A cela appartient une conscience de ses organes). Nous avons saisi ce qu'est une ligne quand nous pouvons la tracer dans la pensée, et nous ne pouvons reconnaître (erkennen) la liaison des choses dans le monde que si nous pouvons la produire par une action d'ordre général, par suite selon un principe appartenant à notre pouvoir (potestas) interne: substance, cause, liaison. »

(2) REICKE D2 H I, p. 190. (Ak. XVIII, N° 6.314, p. 616, phase ω_1): « La liaison est toujours uniquement notre œuvre dans la représentation du lié. Mais comment pouvons-nous dire que l'objet y est confor-

Or, ce qui est vrai des représentations dérivées comme celle du cercle, est vrai également de toutes les autres, et, en particulier, des formes de la sensibilité, de l'espace et du temps, des catégories, des idées de la raison et du *je* lui-même. Les catégories, nous dit KANT dans la *Critique de la Raison pure*, sont les principes de la reconnaissance des phénomènes, — mais, avant d'être principes de reconnaissance, elles demandent à être reconnues; — il n'y a qu'une expérience, qu'un seul espace et qu'un seul temps, nous dit-il encore; mais cette unité de l'expérience ou des formes, il faut bien la reconnaître comme telle dans chaque représentation; le *je pense* est la copule suprême d'Univers; mais cette copule elle-même doit être aperçue comme identique au delà de toute la multiplicité de ses manifestations (1).

me? Cette conformité ne peut cependant pas consister dans le fait que la qualité de la liaison est semblable au lié; elle consiste dans le fait que l'un est le principe ou la conséquence de l'autre. Ce dernier cas se produit quand l'objet est un simple phénomène. »

(1) Le problème de l'autonomie de la pensée est indépendant de la conception que l'on pourra se faire de la nature du *je*. Qu'il soit la conscience directe d'un pouvoir ou le mode de représentation que la réflexion se fait de ce pouvoir par ailleurs immédiatement conscient de lui-même, — que le pouvoir représenté en lui s'absorbe dans cette représentation même sans avoir aucune réalité effective et que nous le posions, sous l'action des lois fondamentales de notre esprit, par un simple besoin d'intelligibilité, — qu'il apparaisse uniquement comme une condition logique à laquelle aboutit l'analyse régressive de toute pensée ou de toute connaissance en général, condition que nous retrouvons ainsi nécessairement dans chacune d'elles, — que, dans la série des actes constitutifs de l'objet et du monde, nous soyons toujours obligés de commencer par lui et de le prendre comme unité fondamentale, comme copule suprême, comme forme de toutes nos opérations constructives, — il faudra bien admettre une activité spirituelle, si l'on ne veut pas nier la pensée comme pensée. Les rapports du *je* avec cette activité pourront être conçus sous des formes différentes mais, originaire ou réflexive, celle-ci devra toujours trouver en elle-même sa propre justification. Admettrait-on que le *je* se confond avec le monde; qu'il s'absorbe dans l'Idée d'Univers, thèse en faveur de laquelle on pourrait invoquer de nombreux arguments en s'appuyant sur l'*Opus postumum*, le problème ne serait pas supprimé, car ce monde, devenu un *conceptus singularis*, n'en resterait pas moins une représentation soumise à la nécessité de la reconnaissance intérieure; si

La spontanéité et l'autonomie de la pensée ne semblent donc pouvoir résider que dans cette conscience fondamentale du rapport d'intériorité qui unit la représentation comme nature à la puissance représentative comme naturante, — conscience dans laquelle l'activité spirituelle, loin d'être instruite par sa propre représentation, s'apparaît au contraire comme lui ayant donné naissance et comme pouvant la reproduire indéfiniment identique à elle-même (1).

Or, un tel rapport, s'il n'est pas simplement une invention de la réflexion, mais l'objet d'une appréhension immédiate qui en est inséparable, s'il est l'être même de

le *je*, au contraire, apparaît comme distinct du monde et s'il n'est pas, d'autre part, susceptible d'être envisagé par rapport à lui comme un simple facteur analogue aux autres, comme un de ses moments constitutifs, s'il est ce dans quoi et ce par quoi l'Idée d'Univers se réalise, il faudra fonder séparément la conscience de l'identité du moi et celle de l'Univers; le Kantisme se trouvera aux prises avec les difficultés relatives au dualisme de l'âme et de l'Idée, difficultés déjà rencontrées par PLATON, mais la question sera seulement devenue plus complexe sans avoir été essentiellement modifiée. Si, en dehors de la représentation *je* et de la représentation Univers, nous en trouvons d'autres qui ne peuvent être référées à aucune de ces deux premières, ce qui semble inévitable pour une pensée qui ne peut poser intégralement son contenu et qui se présente sous une forme progressive, il y aura lieu de multiplier encore les naturants; mais ici encore la complexité croîtra sans entraîner une modification du type de relation que nous sommes obligés d'introduire à l'origine pour maintenir l'autonomie de la pensée; on pourra discuter sur l'unité ou la multiplicité des naturants ainsi que sur leurs rapports, mais on sera contraint de les admettre. L'invariance fondamentale est le présupposé de l'identité de tous les naturés, en l'espèce de toutes les représentations, et cette invariance, qui doit être objet de conscience directe, ne peut être qu'un principe dynamique dans la perspective duquel on aperçoit l'accord nécessaire de toutes ses manifestations possibles. Ce principe dynamique est réellement une essence, et le nombre de ces essences dépendra simplement du succès plus ou moins grand de la raison dans son effort architectonique, c'est-à-dire des limites que rencontrera l'esprit dans son travail pour justifier les représentations partielles par une représentation totale et ainsi pour se dispenser de les fonder séparément.

(1) Cf. NATORP : *Kant und die Marburger Schule*, dans *Kantstudien* (Band XVII, 1912), p. 205 : « L'acte de « recognition » ne doit pas signifier la « reconnaissance » d'une identité préalablement donnée, mais seulement et absolument la position originaire de l'identité.

l'esprit en exercice, constitue une véritable position de soi par soi, au moins sous la forme d'une représentation ; nous ne devons pas nous étonner par conséquent si nous voyons KANT, dans *l'Opus postumum*, compléter sur ce point les théories de la *Critique* en adoptant une série de formules dynamiques : « *sich setzen* », « *sich constituiren* », « *sich machen* », « *sich schaffen* », destinées à exprimer cette opération d'invention, de création et de manifestation.

Sans doute le terme auquel aboutit cet acte originaire n'est-il pas toujours conçu de la même façon, sans doute est-il vrai de dire également qu'il s'agit surtout de la constitution du moi comme objet et non de sa position comme sujet ; mais, outre que les variations dans la conception du résultat final ne changent pas la nature essentielle de l'opération et que l'objet moi est considéré dans l'ouvrage en question sous un aspect purement formel qui le rapproche singulièrement du sujet, certains textes visent explicitement l'autoposition du *je* comme tel ou de ses fonctions fondamentales de connaissance. C'est ainsi que nous sommes « auteurs de notre faculté de penser » (1), que celle-ci est « l'Idée que le sujet produit en lui » (2), que « nous ne pouvons connaître aucun objet ni en nous ni en dehors de nous si ce n'est dans la mesure où nous introduisons en nous-mêmes les actes de la connaissance selon certaines lois » (3), que le « kosmotheoros crée lui-même les éléments a priori de la connaissance du monde » (4), que la philosophie transcendente est « la conscience du pouvoir d'être l'auteur du système de ses Idées au point de vue théorique et au point de vue pratique » (5), qu'elle est

(1) ADICKES C 588, p. 649, Note 1.

(2) D° C 373, p. 757.

(3) D° C 384, p. 756.

(4) D° C 333, p. 756.

(5) D° C 372, p. 751, Note 2.

encore « la raison se constituant en un tout absolu des Idées (1), que cette raison « se crée elle-même » (2), que les Idées sont « des images (intuitions) créées a priori par la raison pure » (3), des formes de la pensée par lesquelles l'objet se constitue lui-même comme être pensant (4), « des lois de la pensée que le sujet se prescrit à lui-même (5), des « principes subjectifs autocréés (selbstgeschaffene) de la puissance de pensée » (6), l'expression *autocréé* étant reprise par ailleurs pour être appliquée spécialement à l'Idée d'Univers (7).

L'étude de la conscience de l'acte, telle que nous venons de l'exposer dans ses lignes générales, met donc en lumière dans cette conscience l'existence d'un double rapport : d'un côté la pensée déterminante et constructive se saisit comme telle relativement à l'effet qu'elle est susceptible de réaliser et au programme qu'elle est destinée à remplir; elle aperçoit a priori, dans son *zusammensetzen*, l'objet qui doit nécessairement en résulter comme *zusammengesetzt*; mais, d'autre part, au sein du *zusammensetzen*, nous trouvons une seconde relation dans laquelle se manifeste l'autonomie même de la pensée, sa propriété d'être *causa sui*; sans cette relation, le *zusammensetzen* cesserait d'être un acte; il perdrait, pour ainsi dire, toute épaisseur; il apparaîtrait comme une de ces images peintes et inefficaces dont parle SPINOZA et auxquelles on assimile faussement les idées; il deviendrait, si l'on peut ainsi s'exprimer, un représenté statique et passif (conception d'ailleurs contradictoire et impossible, puisque tout représenté renferme une unité qui ne lui appartient que d'une manière dérivée et qui

(1) D° C 390, p. 751.

(2) D° C 380, p. 767.

(3) D° C 349, p. 761.

(4) D° C 380, p. 766.

(5) D° C 379, p. 794.

(6) D° C 332, p. 800.

(7) D° C 343, p. 761.

n'est en lui que l'expression et la résultante de l'activité du sujet). Or, si, comme le prouvent les textes de l'*Uebergang* que nous avons cités et comme le confirmeront les recherches qui vont suivre, KANT a insisté de plus en plus sur le second de ces rapports, il ne lui a certainement pas accordé dans la *Critique* une valeur de connaissance ; il lui a même explicitement refusé cette valeur, et, seul est considéré par lui comme constitutif de vérité le rapport qui unit l'activité de liaison à l'objet construit par cette activité. Mais, de même qu'à la thèse de LOCKE : nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu, LEIBNITZ objectait : nisi ipse intellectus, on pourrait opposer à la théorie de KANT, d'après laquelle toute connaissance relève du *zusammensetzen*, l'exception du *zusammensetzen* lui-même, et l'auteur de la *Critique* l'a si bien compris que, tout en refusant au *zusammensetzen* la qualité de connaissance de soi, il lui a accordé la conscience. La création de cette rubrique spéciale serait parfaitement légitime et même nécessaire si elle était destinée à permettre le développement positif d'une science de l'esprit-sujet différente par nature de la connaissance de l'objet ; mais elle n'est, en réalité, dans l'intention générale de KANT, que d'un usage négatif ; la conscience transcendente qui, orientée vers l'expérience dont elle doit faire l'unité, apparaît comme le fondement même de tout l'édifice, est littéralement un pur rien, en tant que conscience de soi, c'est-à-dire en tant que renfermant une lumière intérieure qui la révélerait à elle-même.

Or une pareille conception est grosse de conséquences ; elle entraîne en effet la négation de toute métaphysique ; s'il n'y a de connaissance que du construit, l'agnosticisme s'imposera partout où la construction sera impossible ; et, si l'espace et le temps sont facteurs nécessaires de toute construction, la connaissance sera inévitablement limitée au domaine du monde sensible ; mais si la syn-

thèse suppose ou recèle une thèse, si l'acte originaire est directement conscient de lui-même dans son unité absolue, si la puissance unifiante, tout en ne pouvant pas être assimilée à une donnée empirique, c'est-à-dire à la résultante supposée d'un choc du non-moi sur le moi ou du moi sur lui-même, n'est pas cependant un représenté a priori, si sa caractéristique est précisément d'être en contact immédiat avec son être sans pouvoir se devancer encore par un concept, il faudra bien admettre pour la pensée un mode de relation de soi à soi qui ne se laisse ramener ni au type passif, ni au type constructif ; dans cette conscience primitive nous seront données à la fois l'essence et l'existence de l'esprit ; celui-ci y apparaîtra comme un en soi qui est en même temps un pour soi ; l'opposition de la matière et de la forme, du constaté et du spontanément constitué, de l'extérieurement reçu et du déterminé a priori ne pourra y trouver place ; il n'y aura pas lieu de se demander, relativement à lui, si l'objet s'y conforme au sujet ou le sujet à l'objet puisque les deux s'y confondent ; la question ne pourra se poser que dans la réflexion sur soi, dans la traduction ou l'interprétation de cette réalité primitive sur le plan du Verbe ; et, si l'on réserve à cette dernière opération le nom de connaissance en désignant le pour soi originaire de l'être spirituel sous le nom de conscience, une métaphysique sera peut-être possible qui consistera à traduire la conscience en connaissance et à approfondir à son tour la conscience par la connaissance (1) ; bien plus, cette conscience primitive

(1) La médiation de la connaissance et de la réflexion est d'ailleurs secondaire ; l'essentiel est l'approfondissement direct de la conscience par reproduction intentionnelle d'une série d'actes coïncidant dans le même dessin fondamental. Le doute, par exemple, comme caractéristique de l'esprit, n'est pas cet événement qui vient d'occuper un moment du temps et paraît s'être produit en un point de l'espace ; il n'est pas non plus un objet fixe et déterminé une fois pour toutes, une sorte

une fois admise comme la révélation effective de l'être de l'esprit ou plutôt comme se confondant avec cet être même, rien ne prouve que la métaphysique correspondante ne sera pas susceptible de s'étendre au delà de la connaissance de la pensée comme puissance conceptuelle ou constructive; car pourquoi cette conscience ne décèlerait-elle pas dans l'activité spirituelle une puissance d'aspiration aussi bien qu'une puissance de création et d'organisation, une activité de la sensibilité qui nous ramènerait à la conception platonicienne de l'Amour et nous permettrait de rejeter le postulat kantien de la sensibilité purement réceptive et passive, incapable par elle-même de recéler intrinsèquement l'être en soi et de nous en rien révéler. Il est donc essentiel, tout en étudiant le mécanisme de la construction opérée par la conscience déterminante, de mettre en lumière ce qui ne peut entrer dans le cadre de cette construction et doit pourtant être considéré comme une acquisition positive; le domaine de la vérité et de l'affirmation possible nous apparaîtra ainsi comme débordant les limites que KANT avait prétendu lui assigner ; la philosophie du sujet prendra une valeur autonome et cessera d'être simplement un moyen pour la philosophie de l'objet; au reste, ne serait-elle qu'un moyen, comment admettre sans réserve cette thèse paradoxale selon laquelle, l'objet n'étant que par le sujet et ne pouvant être connu que par la conscience qu'a le sujet de

de substance spirituelle que l'on pourrait retrouver d'une façon passive et sans initiative intérieure comme on retrouve un objet matériel ; il est réellement une essence, le doute en soi, pour ainsi dire, puissance et non substance, dans le dessin de laquelle l'esprit entre en se manifestant et dont il réalise chaque fois les phases successives pour s'en assimiler l'unité. KANT paraît bien, d'ailleurs, avoir signalé cette méthode dans l'*Anthropologie* (1^{re} partie § 4, Ak. VII, 133). « C'est une chose digne de réflexion, une chose utile et nécessaire pour la logique et pour la métaphysique, que d'observer en moi, quand je les provoque, les différents actes de la faculté de représentation. Cf. BRUNSCHVIG : « se saisir dans son pouvoir constituant... » (*L'expérience humaine et la causalité physique*, § 272, p. 612).

sa loi de construction, ce dernier ne saurait cependant se connaître lui-même ? (1).

(1) JOHN WATSON : *The Cartesian Cogito ergo sum and Kant's Criticism of Rational Psychology* (Kantstudien, Band II, 1898), insiste tout particulièrement sur le fait que l'impossibilité de se construire ou de se déterminer lui-même au moyen des catégories ne saurait permettre de conclure au caractère absolument inconnaisable du sujet (p. 44). Celui-ci doit être considéré comme une *causa sui* qui est en même temps consciente de sa propre auto-activité (p. 46) — M. BRUNSCHVIG montre également qu'une fausse position du problème permet seule aux catégories de demeurer « maîtresses du champ de bataille » et qu'il faut chercher « l'essence de la spiritualité dans le dynamisme interne, dans l'activité immanente de la conscience originnaire. » (*L'idée critique et le système kantien*, Revue de Métaphysique et de Morale, avril-juin 1924, p. 177).

CHAPITRE II

La Critique de l'idéalisme problématique

Nous avons mis en lumière dans le chapitre précédent que le Kantisme substitue à une conception analytique du primat de l'objet une conception synthétique où la vérité du jugement consiste dans l'attribution à l'objet de ce qu'on y a soi-même introduit; — que le *je* est la loi suprême de synthèse, la loi des lois, pour ainsi dire, et que, dans son unité dynamique, est posée a priori l'unité du monde comme impératif de la construction; — que cette loi est nécessairement intemporelle, non seulement en elle-même, mais dans ses manifestations actives, c'est-à-dire dans les opérations partielles de groupement et d'organisation qu'elle permet d'effectuer; — que l'événement ne doit être considéré que comme le contre-coup de son action, comme un *reflectiren* de la pensée dans la sensibilité; — que, toutefois, le *je* ne pouvant engendrer son contenu et apparaissant, quand il est privé d'une matière à ordonner, comme une unité vide, KANT est fréquemment conduit à l'envisager comme un simple point de référence ou comme un moment de l'édification du système d'Univers, ce qui a pour effet de rejeter la puissance constituante au delà du *je* lui-même et d'ôter à celui-ci la qualité de posant pour lui accorder seulement

la qualité de posé; — qu'il en résulte, dans certaines affirmations kantiennes, une apparence de subordination de la pensée à autre chose qu'elle-même, comme si le *je*, en tant qu'idée, pouvait naître d'une réalité qui ne fût pas elle-même une pensée; — mais que la nécessité de maintenir l'autonomie de l'esprit a conduit l'auteur, après de multiples tâtonnements, à affirmer finalement une autoposition du *je*, ou, ce qui est équivalent pour les problèmes que nous étudions actuellement, une autoposition des Idées; — et qu'enfin cette liaison intérieure qui rattache l'acte combinatoire à sa loi et en fait réellement un acte, entraîne logiquement l'admission d'une conscience directe de ce rapport ultime, de cette autoposition originaire, et ouvre ainsi la route à une philosophie du sujet. Nous avons par là indiqué l'orientation générale de la théorie kantienne de la conscience déterminante en signalant en passant quelques-unes de ses déviations et quelques-uns de ses détours; nous allons voir maintenant comment cette théorie trouve son application dans un exemple privilégié, dans la critique de l'*idéalisme problématique* (1), ce qui nous permettra d'éclairer les observations précédentes et de les compléter.

Cette critique est la conséquence directe de la substitution du point de vue synthétique au point de vue analytique dans la doctrine du *cogito*. Pour DESCARTES, l'objet présupposé ne saurait être légitimement affirmé que dans le cas où aucun intervalle n'existe entre lui et le sujet affirmant; or ce cas est nécessairement unique, car la condition n'est réalisée que dans l'affirmation du sujet lui-même; encore cette affirmation n'est-elle légitime qu'à

(1) KANT désigne ainsi la doctrine cartésienne d'après laquelle l'existence de l'esprit est seule immédiatement certaine, celle des corps devant être prouvée et constituant par conséquent un problème. Il distingue cet idéalisme de celui de BERKELEY qui, trouvant une contradiction dans l'affirmation de la matière et de l'espace, en rejette catégoriquement et définitivement la réalité.

la condition d'être restreinte à l'instant présent puisque le sujet est situé dans le temps et que son existence actuelle n'est la garantie ni de son existence future ni de son existence passée. Pour KANT, au contraire, l'objet est, au moins dans sa forme, le résultat d'une construction, et l'*objet moi* ne fait pas exception à cette règle; il suffira donc, pour étendre au delà du moi la légitimité de l'affirmation, de montrer que la construction du moi n'est pas une construction isolable, mais qu'elle fait partie d'une synthèse plus vaste dans laquelle le non-moi est nécessairement compris; il n'existe en réalité qu'un acte unique et fondamental de la conscience déterminante, celui qui pose l'Univers, avec son milieu spatio-temporel à l'intérieur duquel sont placés en relation réciproque les phénomènes du sens interne dont l'*idéalisme problématique* considérerait l'affirmation comme seule légitime — et les phénomènes du sens externe ou corps dont il regardait l'existence comme douteuse et comme devant être prouvée (1).

Nous pouvons ainsi déterminer les traits essentiels de la position kantienne dans la critique de l'*idéalisme problématique*, et cette détermination est nécessaire pour s'orienter à travers les sinuosités de l'exposition, comme l'était au chapitre précédent la détermination de la conscience de l'acte spirituel; elle nous permettra d'introduire de l'ordre dans les textes multiples concernant la question et nous fournira également le moyen d'éviter les erreurs d'interprétation auxquelles pourraient nous conduire certaines formules utilisées par KANT au cours d'une démonstration qui, par suite de son caractère polé-

(1) Cette argumentation n'est d'ailleurs systématiquement présentée que dans la deuxième édition de la *Critique*; dans la première édition et dans les *Prolégomènes*, KANT se contente d'essayer de montrer, ainsi que nous l'indiquerons plus loin, l'identité de structure entre l'objet du sens interne et l'objet du sens externe.

mique, prend souvent la forme d'un argument *ad hominem*.

Or, dès qu'on pénètre dans le détail de cette argumentation, on s'aperçoit que l'*idéalisme problématique*, contre lequel elle est dirigée, ne saurait être réfuté par elle si on le considère comme essentiellement constitué par l'affirmation du privilège du *cogito*, car le moi dont la position va être rendue solidaire de celle du monde extérieur n'est pas celui du *je pense, je suis*. KANT, malgré certaines apparences (1), reconnaît en somme l'autonomie et l'indépendance du principe cartésien ; et, d'ailleurs, comment aurait-il pu faire autrement, puisque, en proclamant la stérilité de ce principe sans le déclarer illégitime, il l'avait précisément placé au nombre des vérités analytiques et ne l'avait pas subordonné par conséquent au système réalisé par les opérations de la conscience synthétique et constructive ? « L'expérience extérieure, lisons-nous dans la *Critique*, est proprement immédiate et, par son intermédiaire seulement, est possible, *non pas, il est vrai, la conscience de notre propre existence*, mais cependant la détermination de cette existence dans le

(1) Le § 4 de la deuxième édition des *Paralogismes* paraît en particulier regarder comme douteuse la possibilité de toute conscience, quelle qu'elle soit, indépendante des objets extérieurs. Mais la question est alors posée en termes réalistes : KANT, selon une des tendances de son système que nous avons signalée, envisage ici la conscience comme n'étant pas un fait premier et la subordonne à une réalité inconnue ; il vise donc, non pas ce qui effectivement donné dans la pensée, mais ce qui pourrait exister derrière elle et au delà d'elle ; il raisonne, non pas sur une relation immanente au monde entre le *je pense* et les objets extérieurs traités comme représentations, mais sur une relation transcendante entre ce même *je pense* et les choses en soi qui sont le principe des représentations que nous appelons objets extérieurs. Si l'on considère, au contraire, la relation des deux termes à l'intérieur même de l'Univers, il ne saurait s'agir de subordonner la conscience transcendante aux objets du monde extérieur, puisque ces objets ne sont que des phénomènes dont toute la constitution formelle émane précisément de cette conscience. On ne pourrait donc parler à la rigueur de subordination qu'à l'égard de l'*Empfindung*, cause occasionnelle du jaillissement de la représentation *je*.

temps, c'est-à-dire l'*expérience interne* » (1). Un autre passage de la *Critique* (2) permet de compléter le précédent; il exclut les analogies de l'expérience (principes de causalité, de substance et de réciprocité) des conditions de la *perception, comme intuition empirique en général*, et ne les retient que comme facteurs nécessaires de l'unité de l'expérience. Or les analogies sont indispensables pour mettre en relation les objets existant dans le monde, et leur non intervention dans la perception équivaut, si nous considérons spécialement la perception interne, à la non nécessité de la position des corps pour la constitution de ce moment spirituel; enfin, d'après la note des *Paralogismes transcendentaux* longuement examinée plus haut (3), le *cogito* cartésien étant assimilé « à une *intuition empirique indéterminée*, c'est-à-dire à une *perception* », il n'est pas douteux que cette perception, qui n'a pas besoin des analogies de l'expérience, est, quand il s'agit de la perception interne, identique à la conscience empirique de mon existence, identique elle-même au *je pense, je suis*, conscience qui peut avoir lieu sans le secours des objets extérieurs. Ces différents textes trouvent d'ailleurs leur commentaire dans une note des *Lose Blätter* (4) : « Il faut distinguer, dans l'opposition de l'idéalisme et du dualisme : 1° la *conscience transcendente* de mon être en général; 2° la conscience de mon être dans le temps, et, par suite, de mon être en relation seulement avec mes propres représentations dans la mesure où je me détermine moi-même par ces dernières; c'est la *conscience empirique* de moi-même; 3° la connaissance de moi-même comme être déterminé dans le temps, c'est la *connaissance empirique* (5) ».

(1) 2^e édit. Ak. III, 192; T. P. 239.

(2) 1^{re} et 2^e édit. Ak. III, 161; T. P. 204.

(3) *Supra* p. 29.

(4) REICKE D 8 H I, p. 205. (Ak. XVIII, n° 6.313, p. 615, phase ω₁).

(5) La distinction entre *conscience empirique* et *connaissance empirique*.

Cette triple distinction paraît indiquer, si on la rapproche des affirmations de la *Critique*, que l'expérience extérieure est une condition de la seule expérience interne définie comme la détermination dans le temps de l'*objet moi*, et qu'à cette condition échappent : 1° la conscience transcendente; 2° la conscience empirique *je suis*, c'est-à-dire la conscience transcendente accompagnée de sa répercussion empirique, le complexe acte-événement dont nous avons parlé dans le chapitre précé-

que équivaut sensiblement à celle que nous faisons plus loin entre *série subjective* et *série objective*; la *conscience empirique* est en effet le complexe : *je suis* de Descartes, mais elle est aussi la série subjective des déterminations du moi, c'est-à-dire des états de représentation; cette série peut d'ailleurs être envisagée soit comme une donnée effective, ou, plus exactement, une construction réalisée par chacun grâce à l'unité constituante des lois de l'esprit en prenant son moi individuel comme fondement, soit comme la phase préparatoire mais nécessaire d'un processus qui doit aboutir à une détermination complète, dans la première période duquel nous nous contentons d'affirmer a priori que toutes les représentations, en tant que telles, sont nécessairement des phénomènes du sens interne. La *connaissance empirique* ou *expérience interne* consiste à passer de cet état que l'on doit, selon que l'on admet une interprétation ou l'autre, qualifier de *subjectif* ou *d'indéterminé*, à une position *objective*, c'est-à-dire en somme à la constitution de l'*objet du sens interne*. Constituer cet objet, c'est, pour KANT, déterminer la manière dont un moi quelconque, situé dans des circonstances quelconques, doit apparaître nécessairement et universellement pour tout sujet, c'est-à-dire que c'est déterminer les lois de position des représentations dans le *sens interne en général*. *Expérience interne*, *connaissance empirique* du moi, constitution de l'objet du sens interne sont donc en réalité des expressions convertibles; le moi pris pour objet dans lequel nous insérons simplement à la suite les uns des autres les phénomènes éprouvés n'est qu'un *pseudo-objet* qui ne nous fait pas sortir de l'attitude subjective puisque nous ne pouvons pas ériger en loi universelle et nécessaire pour tout sujet la construction ainsi opérée; c'est ce que met en lumière le texte que nous citons plus loin des *Paralogismes* dans lequel nous voyons la nécessité de faire appel à un spectateur étranger qui nous considère du dehors. « Ce spectateur est le premier, dit KANT, qui m'examine dans le temps », c'est-à-dire qui prend le temps comme fondement pour y déterminer le moi comme objet au lieu de prendre directement le sujet comme objet, ou, plus exactement, de transformer le sujet en objet, pour y insérer le temps; dans cette dernière attitude, chaque monade aurait en quelque sorte son temps individuel et sa propre série d'états sans qu'aucune communication puisse s'établir entre elles et nous n'arriverions jamais à édifier un monde si ce n'est en faisant appel au système de l'harmonie préétablie.

dent (1), — et même enfin 3° la série subjective des événements psychologiques considérés comme autant de déterminations successives appartenant à un moi identique. L'intervention de l'expérience extérieure ne devient indispensable qu'au moment où, au lieu de mettre le temps dans le moi et les phénomènes psychologiques dans ce temps sous-tendu par le moi, on place le moi lui-même dans le temps où il doit commencer et finir et où il apparaîtrait nécessairement en relation avec d'autres objets qui appartiennent comme lui au milieu temporel d'Univers, opération qui constitue, à proprement parler, ce que KANT appelle l'expérience interne (2).

(1) Ou, comme nous l'avons indiqué et comme nous le préciserons plus loin, l'intuition empirique indéterminée, c'est-à-dire la perception, c'est-à-dire encore l'*Empfindung* référée à l'objet transcendantal du sens interne avant toute détermination de cet objet.

(2) Les observations précédentes appellent quelques remarques. D'abord, d'après le texte même des *Lose Blätter* que nous venons de citer, il semblerait que, aussi bien dans la conscience empirique que dans la connaissance empirique, le moi serait situé dans le temps, ce qui supprimerait toute différence entre l'une et l'autre. Nous croyons qu'il n'en est rien : le temps qui intervient dans la conscience empirique est un temps déterminé par des phénomènes psychologiques individuels. Comme, dans la mesure où j'éprouve ces phénomènes, je ne peux pas faire autrement que de les référer à moi-même, je m'apparais nécessairement identique relativement au temps dans lequel je situe ces phénomènes dont j'ai conscience ; mais ce temps n'est véritablement situé qu'en moi ; je peux, il est vrai, me représenter comme étant en lui, mais il n'en resterait pas moins encore un temps qui m'est exclusivement personnel puisque je l'ai astreint, dès l'origine, à ne contenir que des déterminations de mon moi, et ce serait précisément commettre le parallogisme de la personnalité que de croire que j'ai à faire au temps objectif, et de considérer mon identité dans le temps subjectif comme prouvant ma permanence dans le temps d'Univers : « Dans tout le temps où je suis conscient de moi-même, je suis conscient de ce temps comme appartenant à l'unité de mon moi, et c'est la même chose que de dire : tout ce temps *est en moi*, comme unité individuelle, ou : je puis être trouvé, avec une identité numérique *dans tout ce temps*. » (Est ist einerlei, ob ich sage : diese ganze Zeit ist in mir, als individueller Einheit, oder ich bin, mit numerischer Identität, in aller dieser Zeit befindlich). Cf. ERDMANN : *Nachträge*, LXXIV : « Car cette proposition serait tautologique et vide qui affirmerait mon existence dans tout le temps qui est en moi, dans la mesure où je le pense, — c'est-à-dire la simultanéité de cette existence avec tout le temps que je pense ou avec sa forme. » Il importe en

L'écart entre l'idéalisme du *cogito* et celui qui est critiqué par KANT sous le nom d'idéalisme problématique apparaîtra de plus en plus nettement au fur et à mesure que nous indiquerons les facteurs successifs de la détermination du *moi* solidaire du monde, mais il importait de le signaler dès le début pour éviter une confusion que

second lieu de signaler que, après avoir fait la triple distinction entre conscience transcendentale, conscience empirique et connaissance empirique, KANT continue ainsi : « Que la troisième (c'est-à-dire la connaissance empirique) ne puisse être que la connaissance de moi-même comme d'un être existant dans un monde, — et, à la vérité, à cause de la conscience empirique et de sa possibilité dans la mesure où je dois me connaître comme objet, — nous le démontrons de la manière suivante... » Nous ne croyons pas que ce texte doive être interprété comme supprimant pratiquement la division entre conscience empirique et connaissance empirique et comme faisant de la seconde la condition de la première. Les deux ne sont assimilables ou solidaires qui si à la conscience empirique j'ajoute la notion d'objet, c'est-à-dire si je me prends comme objet et prétends me déterminer comme tel d'une manière universellement valable, car je ne pourrai alors me déterminer que comme partie du monde. — Enfin, nous verrons que les rapports de la conscience déterminante et de la perception sont loin de présenter chez KANT une rigoureuse unité et que la liaison entre la perception et le système général de l'expérience est souvent conçue par lui d'une manière plus étroite ; il est également vrai que, dans la note rectificative de la préface de la seconde édition de la *Critique*, note relative à la réfutation de l'idéalisme, dans l'écrit consacré à cette même réfutation (*Lose Blätter KIESEWETTER*, Ak. XVIII, N° 6.311) et dans les *Lose Blätter RÜCKE*, D 7 H I, p. 200 (infra, p. 88, Note), la conscience empirique paraît assimilée à l'expérience interne, l'expérience externe étant alors considérée comme la condition de l'une et de l'autre, mais l'expression de *Wahrnehmung* (perception) n'est pas chez KANT univoque, et c'est ainsi que doivent s'expliquer les variations apparentes des relations que ce moment de l'expérience présente avec l'ensemble ; d'autre part, dans la note et dans l'écrit indiqué, il s'agit surtout d'opposer la conscience empirique, comme conscience d'un rapport dans lequel le moi se regarde comme passif, à la simple représentation envisagée comme spontanéité. D'une manière générale, les termes kantien ne peuvent être interprétés que par leur contexte et souvent par la reconstitution de la synthèse générale à laquelle ils appartiennent ; les rapprochements d'ordre purement verbal, même quand les mots sont l'objet d'une définition précise, n'aboutissent souvent qu'à multiplier les contradictions apparentes. Rien ne peut mieux le montrer que la confrontation de deux textes presque contigus de la *Réfutation de l'idéalisme*. Tandis que dans la Remarque I citée plus haut (p. 63), KANT déclare, comme nous l'avons vu, que l'expérience extérieure n'est pas une condition de la conscience de notre propre existence (*zwar nicht das Bewusstsein unserer eigenen Existenz*), il dit, au contraire,

tendait nécessairement à créer l'attribution de la doctrine combattue à l'auteur des Méditations (1).

Cet idéalisme, KANT l'emprunte en réalité, au moins partiellement, aux objections de ses correspondants, ainsi que nous le prouve un texte de la *Critique de la Raison pure* : « Contre cette théorie qui accorde au temps une réalité empirique mais en combat la réalité absolue et transcendente, j'ai rencontré une objection dans laquelle s'accordent si unanimement des hommes péné-

dans la preuve qui précède cette remarque que « la conscience de ma propre existence est en même temps une conscience immédiate de l'existence d'autres choses en dehors de moi » (das Bewusstsein meines eigenen Daseins ist zugleich ein unmittelbares Bewusstsein des Daseins anderer Dinge ausser mir). Ce n'est pas l'usage des mots différents : *Dasein* et *Existenz* qui pourrait permettre de lever la contradiction, car l'auteur de la *Critique* les emploie constamment l'un pour l'autre ; mais le contexte montre qu'il s'agit, dans la preuve, d'une existence déjà posée dans le temps objectif, par conséquent d'une existence qui, par définition, est déterminable — tandis que dans la remarque il est question de l'intuition empirique indéterminée, du complexe *je suis* (acte-événement) que nous avons déjà longuement étudié et sur lequel nous revenons plus loin.

(1) « Notre expérience interne, indubitable pour Descartes, n'est possible que sous la supposition de l'expérience externe. » *Critique*, 2^e édit. (Ak. III, 191 ; T. P. 238). — « L'idéalisme cartésien... postule l'espace et le temps comme conditions de l'existence des objets et se demande seulement si, de même que l'objet du sens interne, l'âme, est réellement dans le temps, les objets des sens externes sont susceptibles d'être trouvés réellement dans l'espace où nous les plaçons à l'état de veille. » (*Prolegomènes* § 49, Ak. IV, 337). De même dans l'écrit n° 3 : *Lose Blätter KIESEWETTER* (Ak. XVIII, n° 6.31f), après avoir attribué l'idéalisme problématique à Descartes, KANT continue en disant que cet idéalisme admet la perception du changement par le sens interne et il ajoute : « Le changement du sens interne (Veränderung des innern Sinnes) ou l'expérience interne (innere Erfahrung) sont donc accordés par l'idéaliste. » KANT a-t-il eu raison d'attribuer à Descartes une thèse dans laquelle l'expérience interne, caractérisée essentiellement par la succession effective des phénomènes psychologiques, serait objet de certitude immédiate ? c'est là un problème de critique intérieure concernant le cartésianisme. Nous avons fait observer dans le chapitre précédent que Descartes n'avait jamais mis en doute, semble-t-il, l'extension universelle du temps à toutes les réalités et en particulier à celle du moi ; mais il n'en reste pas moins que cette extension universelle paraît, précisément à cause de cette universalité, dépasser le domaine de l'affirmation légitime du *cogito*. La question la plus importante serait de savoir si le *cogito* lui-même n'est pas, dans son instantanéité,

trants que j'en conclus qu'elle doit sans doute se présenter naturellement à l'esprit de tout lecteur qui n'est pas habitué à ces considérations. Elle se formule ainsi : il y a réellement des changements (c'est ce que prouve la succession (Wechsel) de nos propres représentations, en admettant même que l'on veuille nier l'existence de tous les phénomènes extérieurs et de leurs changements). Mais des changements ne sont possibles que dans le temps ; par conséquent le temps est quelque chose de réel » (1). Dans la lettre à BERNOULLI du 16 nov. 1781 (2), KANT déclare qu'il a, dans ce passage de la *Critique*, visé spécialement une objection de LAMBERT. Cette objection, nous la trouvons en effet exposée dans une lettre du 13 oct. 1770 où LAMBERT discute certains points de la

solidaire de l'affirmation du temps, et, si, par conséquent, la réduction de l'affirmation indubitable à celle de l'instantané n'est pas en elle-même contradictoire ; la contradiction existerait, en effet, — comme nous avons essayé de le montrer plus haut dans la critique du *cogito* — si le temps, qu'on le regarde comme cadre ou comme qualité, c'est-à-dire comme durée, était posé à titre de chose en soi et d'une manière absolue, mais on peut très bien l'envisager comme une simple hypothèse, comme une possibilité par rapport à laquelle est examiné le problème de la certitude ; il suffirait que le temps fût la manière dont nous nous pensons pour qu'il introduisit un doute motivé dans toute affirmation concernant ce que nous nous représentons comme passé. Enfin, ainsi que nous l'avons indiqué en développant la critique kantienne (supra, p. 40), la théorie de l'instantanéité est en somme accidentelle au type d'affirmation que recèle le *cogito* et qui en fait le privilège ; car ce type d'affirmation repose sur une confusion du sujet et de l'objet, sur une conscience directe que l'activité spirituelle a d'elle-même, sur une lumière intérieure inséparable de cette activité — et telle que celle-ci s'apparaît à la fois comme un en soi et comme un pour soi. La difficulté est simplement de définir les conditions dans lesquelles cette confusion est réalisée ; nous l'avons déjà examinée dans le chapitre précédent, et les études suivantes en préciseront la nature. Signalons enfin que KANT attribue selon les cas, à Descartes, 1) la simple conscience de l'affirmant (des Behauptenden) (écrit cité, in principio) 2) l'unique assertion empirique : Je suis. (*Critique*, 2^e édit. Ak. III, 190 ; T. P. 237). — 3) la réalité de la succession. (Cf. égt. 1^{re} édition. Ak. IV, 231 ; T. P. 343, où les deux sont confondus).

(1) 1^{re} et 2^e édit., Ak. III, 61 ; T. P. 77 Voir VAHINGER, *Commentar*, t. II, 399-402.

(2) Ak. X, N° 158, p. 259.

Dissertation : « Tous les changements sont liés au temps et ne peuvent être conçus sans le temps. Si les changements sont réels, le temps l'est aussi, quoi qu'il puisse être. Si le temps n'est pas réel, aucun changement n'est réel. Mais il me paraît évident que même un idéaliste doit accorder qu'il y a des changements au moins dans ses représentations, qu'elles commencent et finissent, qu'elles s'écoulent et existent. Par conséquent, le temps ne peut jamais être considéré comme irréel » (1). LAMBERT n'avait pas été le seul à présenter ces idées : dans une lettre du 25 décembre 1770 (2) MENDELSSOHN s'était exprimé de la manière suivante : « Que le temps doive être simplement une donnée subjective, je ne puis m'en convaincre pour plusieurs raisons. La succession est une condition nécessaire des représentations qui appartiennent à des esprits finis. Mais les esprits finis ne sont pas seulement des sujets; ils sont aussi des objets; Dieu et les esprits qui leur sont analogues peuvent se les représenter, et, par conséquent, la succession qui est en eux doit être considérée comme quelque chose d'objectif ». MENDELSSOHN ne se contentait pas, d'ailleurs, de conclure à la réalité du temps pour le monde interne, mais il cherchait à étendre cette réalité au monde extérieur. Une fois admis, en effet, que les représentations prises comme objets sont dans le temps, il n'y a aucune raison de prétendre que les autres objets ne s'y trouvent pas aussi : « Puisque nous devons accorder une succession réelle dans les êtres qui ont des représentations et dans leurs changements, pourquoi ne pas étendre cette succession à l'objet des sens, modèle et prototype des représentations, c'est-à-dire au monde? » (3). A LAMBERT et à MENDELSSOHN, il faut ajouter le pasteur SCHULTZ que KANT désigne explicitement dans sa lettre à

(1) Ak. X, N° 57, p. 102 et 105.

(2) Ak. X, N° 59, p. 110.

(3) D*, p. 111.

MARCUS HERZ du 21 février 1772 comme ayant soutenu une thèse identique (1).

De ces diverses remarques, KANT se croit en droit de retenir que l'idéalisme accorde la réalité de la succession dans les phénomènes du sens interne et qu'il sera, par conséquent, possible de le réfuter en démontrant que celle-ci n'est pas isolable, mais solidaire de l'ensemble de l'Univers. Reste à savoir comment il faut la concevoir, car, si l'auteur de la Critique la prend comme point de départ de son argumentation, ce n'est pas à dire qu'il l'interprète comme ses contradicteurs, soit en elle-même, soit dans la manière dont on peut l'affirmer.

Cette réalité ne doit pas d'abord être regardée comme absolue et il ne faut pas attribuer à la succession la valeur d'une chose en soi. Sans entrer dans le détail des multiples raisons qui, dans le kantisme, exigent le rejet de cette thèse, il suffit, relativement à la question qui nous occupe, de signaler que son admission consoliderait définitivement la position de l'idéalisme. KANT a toujours en effet considéré celui-ci comme procédant d'une conception réaliste préalable, comme hypostasiant les phénomènes du monde interne et ceux du monde externe pour se demander ensuite s'il est possible de les affirmer et de les connaître avec certitude. Or, il résulte nécessairement de l'attitude initiale ainsi adoptée que, seuls, les phénomènes du sens interne peuvent être directement saisis; les phénomènes extérieurs étant, par définition, étrangers à l'esprit et situés en dehors de lui ne sauraient être atteints que par une conclusion fondée sur le principe de causalité, conclusion essentiellement précaire puisqu'un même effet peut être produit par plusieurs causes (2).

(1) Ak. X, 128.

(2) Critique, 1^{re} et 2^e édit. Ak. III, 62; T. P. 78; mais plus spécialement, 1^{re} édit. *Paralogisme de l'idéalité*; Ak. IV, 230; T. P. 342 : « Ce

Aussi les correspondants de KANT, qui regardent les phénomènes comme des choses en soi, ne peuvent-ils éviter les conséquences idéalistes qui découlent inévitablement de cette théorie au point de vue du monde extérieur. Prenant à tort l'auteur de la Dissertation pour un hyperidéaliste qui rejette non seulement la réalité de

dont l'existence ne peut être conclue que comme celle d'une cause pour des perceptions données, n'a qu'une existence douteuse. — Or tous les phénomènes extérieurs sont de telle nature que leur existence ne peut être saisie immédiatement, mais qu'on peut seulement la conclure comme la cause de perceptions données; — donc l'existence de tous les objets des sens externes est douteuse ». D° *Critique du quatrième paralogisme de la psychologie transcendente*. Ak. IV, 231; T. P. 343 : « Nous pouvons soutenir avec raison que seul ce qui est en nous-mêmes peut être saisi immédiatement et que mon existence propre peut seule être l'objet d'une simple perception. Donc l'existence d'un objet réel hors de moi (si le terme est pris dans un sens intellectuel) n'est jamais donnée directement dans la perception, mais c'est seulement à titre de cause extérieure de cette perception, qui est une modification du sens interne, qu'elle peut être conçue additionnellement et par suite conclue. Aussi Descartes restreignait-il avec raison toute perception dans le sens le plus strict à la proposition : je suis (comme être pensant). Il est clair, en effet, que, puisque l'extérieur n'est pas en moi, je ne saurais le rencontrer dans mon aperception — ni, par suite, dans aucune perception — celle-ci n'étant proprement que la détermination de l'aperception. — Je ne puis donc proprement percevoir des choses extérieures, mais seulement conclure à leur existence en partant de ma perception interne, en tant que je considère celle-ci comme l'effet dont quelque chose d'extérieur est la cause prochaine. Mais l'opération qui consiste à conclure d'un effet donné à une cause déterminée est toujours incertaine, car il n'y a pas qu'une seule cause dont l'effet ait pu résulter. Par suite, dans le rapport de la perception à sa cause, reste toujours douteuse la question de savoir si cette cause est intérieure ou extérieure et si donc toutes les perceptions appelées extérieures ne sont pas un simple jeu de notre sens interne ou si elles se rapportent à des objets extérieurs réels, comme à leur cause. Tout au moins l'existence de ces objets est-elle seulement conclue et court-elle le danger de toutes les conclusions, alors qu'au contraire l'objet du sens interne (moi-même avec toutes mes représentations) est perçu immédiatement et que son existence ne souffre absolument aucun doute... » (D° Ak. IV, 232; T. P. 345) : « Le réaliste transcendantal se représente les phénomènes extérieurs (si on en admet la réalité) comme des choses en soi qui existent indépendamment de nous et de notre sensibilité et qui, par conséquent, seraient aussi hors de nous d'après les concepts purs de l'entendement C'est à vrai dire ce réaliste transcendantal qui, dans la suite, joue à l'idéaliste empirique, et, après qu'il a faussement supposé que les objets des sens, pour être extérieurs, doivent avoir une existence en soi, même indépendamment des sens, trouve, de ce point de vue, toutes nos représentations des

l'espace mais encore celle du temps, et cherchant à montrer que sa théorie est inacceptable, ils font porter tout leur effort sur le temps et ne parlent pas de l'espace. Pourquoi en est-il ainsi ? se demande KANT dans sa lettre à HERZ, « pourquoi n'adoptent-ils pas une conclusion analogue pour l'espace en s'appuyant sur un argu-

sens insuffisantes à rendre certaine la réalité de ces objets. » D^e Ak. IV, 233 ; T. P. 347 : « Comme, autant que je le sache, tous les psychologues qui adhèrent à l'idéalisme empirique, sont des réalistes transcendants, ils ont assurément procédé d'une manière tout à fait conséquente en accordant une grande importance à l'idéalisme empirique comme à un des problèmes dont la raison humaine pourrait difficilement se débarrasser. Car, en fait, lorsqu'on considère les phénomènes extérieurs comme des représentations qui sont produites en nous par leurs objets envisagés comme des choses susceptibles d'être trouvées hors de nous, on ne peut pas comprendre comment il serait possible de connaître l'existence de ces objets autrement que par un raisonnement concluant de l'effet à la cause, raisonnement dans lequel doit toujours rester douteuse la question de savoir si cette cause est en nous ou en dehors de nous. » Cf. égt, 1^{re} édit. Ak. IV, 237 ; T. P. 352-353 ; 1^{re} et 2^e édit., Ak. III, 339 ; T. P., 429 ; *Lose Blätter Kieseletter*, Ak. XVIII, n° 6.311 : « L'idéaliste problématique admet que nous percevons des changements par le sens interne, mais il nie que pour cela on puisse conclure à l'existence d'objets extérieurs dans l'espace, parce que la conclusion qui va de l'effet à une cause déterminée, n'est pas valable. » RECKE, B 7, H I, p. 103 (Ak. XVIII, N° 6.315, p. 619-620, phase ω) : « Maintenant la question est de savoir si l'intuition sensible des objets extérieurs peut être distinguée de l'imagination de ces objets ; l'idéaliste le nie en s'appuyant sans aucun doute sur le fait que nous saisissons immédiatement nos représentations comme déterminations spirituelles internes et cela par le sens interne, mais non leur cause, à laquelle nous ne faisons que conclure ; or, la conclusion d'un effet à une cause déterminée n'est pas certaine puisque, à un même effet, il peut y avoir aussi bien plusieurs qu'une seule cause : c'est ainsi que, dans le cas présent, l'objet extérieur ou le sujet lui-même peuvent être la cause, — et, dans ce dernier cas, le mode d'intuition serait l'imagination (welche letztere Anschauung alsdann Einbildung sein würde). A ce mode appartient, par exemple, le rêve, — ou également la folie, dont on ne saurait discerner la représentation sensible extérieure comme telle. » RECKE, D 11 H I, p. 211 (Ak. XVIII, n° 5.653, p. 306, phase ψ-4) : « *L'idéalisme matériel*. — Il se fonde sur le fait que nous sommes immédiatement conscients de notre propre existence, mais que nous n'atteignons les choses extérieures que par une inférence qui va de la conscience immédiate de simples représentations de choses hors de nous à l'existence de celles-ci, inférence qui, dans sa démarche, n'est pas évidente, ainsi que le montre la propriété connue de notre imagination qui est un pouvoir de nous représenter intuitivement des objets, même en dehors de leur présence. »

ment parallèle : les corps sont réels; or les corps ne sont possibles que sous la forme de l'espace; donc l'espace est quelque chose d'objectif et de réel qui est inhérent aux choses mêmes ? » — « C'est que, répond-il, pour les choses extérieures on remarque qu'il est impossible de conclure de la réalité des représentations à celle des objets, tandis que, dans le sens interne, la pensée et l'existence de ma pensée ou de mon moi ne font qu'un (1) ».

(1) Nous trouvons la même réponse exposée dans la *Critique de la Raison pure* (1^{re} et 2^e édit., Ak. III, 62; T. P., 78) : « La cause pour laquelle cette objection m'a été faite d'une manière si concordante et à la vérité par ceux qui, cependant, ne savent rien objecter d'évident à l'idéalité de l'espace, est la suivante. Ils n'espéraient pas prouver apodictiquement la réalité absolue de l'espace, parce que devant eux se dresse l'idéalisme d'après lequel la réalité d'objets extérieurs n'est susceptible d'aucune preuve rigoureuse, tandis qu'au contraire l'existence de l'objet de notre sens interne (de moi-même et de mon état), est immédiatement claire grâce à la conscience. Les premiers peuvent être une simple apparence, tandis que le dernier, d'après leur opinion, est incontestablement quelque chose de réel. »

Le « d'après leur opinion » du texte précédent semble indiquer qu'il s'agit d'une thèse professée par les interlocuteurs de KANT mais non par lui-même. Il n'est pas sûr en revanche qu'il en soit ainsi dans la lettre à HERZ. Le sens interne n'y paraît pas en effet nettement distingué de ce qui sera plus tard la conscience transcendente : la fonction d'unité d'aperception relativement aux phénomènes d'Univers ou aux phénomènes psychologiques s'accompagne dans la conscience d'une appréhension directe de l'unité substantielle du moi comme substrat invariant de ses propres phénomènes ; le moi se saisit comme le corrélatif des changements internes ; il se révèle donc à lui-même immédiatement comme objet déterminé et il n'est pas seulement pouvoir de déterminer un objet. Autrement dit, la permanence n'est pas encore une construction de la conscience transcendente et la substance n'est pas encore non plus du côté des phénomènes du sens interne *substantia phaenomenon* ; elle est encore chose absolument. C'est la manière, dont les phénomènes psychologiques sont distribués en lui-même par le moi qui suppose le temps, et c'est en cela que le temps n'est qu'une forme de représentation. Théorie évidemment instable et appelée à se modifier car deux questions se posent alors inévitablement : 1) Si nous supprimons le temps, que reste-t-il comme déterminations du moi ? Celles-ci pourraient-elles subsister à titre de choses en soi ou de modalités d'une chose en soi ? 2) Comment, si les phénomènes du sens interne sont dans le temps, le substrat de ces phénomènes peut-il ne pas y être ? L'embarras de KANT se manifeste dans la suite de la lettre par l'introduction d'une solution purement négative : les choses en elles-mêmes ne sont ni muables ni immuables.

Ainsi la distinction entre conscience transcendente et objet du

La réalité de la succession devra donc être considérée comme ayant un caractère exclusivement phénoménal, et le privilège qu'aurait le sens interne de nous faire ici atteindre une chose en soi sera supprimé. « Il n'y a aucun doute, poursuit KANT dans la lettre précitée, que je ne devrais pas penser mon propre état sous la forme du temps et que, dans ce cas, la forme de la sensibilité in-

sens interne, l'une comme constructrice et l'autre comme construit, n'est pas faite dans la lettre à HERZ et nous verrons que KANT n'y est pas toujours fidèle même dans la *Critique* et dans ses œuvres postérieures; mais la conception du temps comme forme de la sensibilité devait nécessairement entraîner l'introduction et conduire à faire de l'âme comme substrat permanent de ses propres phénomènes un simple corrélatif donné aux phénomènes du sens interne par la conscience déterminante. Enfin la nécessité des objets du sens externe pour fournir la permanence indispensable à la constitution de la série devait achever d'imposer la thèse par laquelle le moi, dans le sens interne, n'est qu'un simple phénomène posé et construit par le moi déterminant.

Sur cette possibilité pour l'âme de se saisir immédiatement comme substance, possibilité que KANT aurait admise jusqu'à la veille de la rédaction de la *Critique*, voir ERDMANN (*Eine unbeachtet gebliebene Quelle zur Entwicklungsgeschichte Kant's*, dans *Philosophische Monatshefte*, Band XIX, 1883, et *Mittheilungen über Kant's metaphysischen Standpunkt in der Zeit um 1774*, dans la même revue, Band XX, 1884). — HEINZE (*Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern*, dans *Abhandlungen der philologisch-historischen Classe der Königlich-sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften*, Band XIX, 1894, p. 543-545). — NABERT (loc. cit., p. 208-211).

On a parlé à ce sujet de « dogmatisme du sens interne ». L'expression nous paraît appeler certaines réserves : ce dogmatisme, en effet, comme nous venons de l'indiquer, ne concerne pas les états du moi échelonnés sous la forme du temps puisque déjà la lettre à HERZ affirme qu'il ne s'agit ici que d'un mode de représentation où nous n'atteignons qu'un ordre phénoménal; il faudrait donc bien plutôt parler d'un dogmatisme de la conscience ou de l'unité d'aperception qui, au lieu de jouer le simple rôle de copule d'Univers, a également le privilège de nous faire connaître le moi comme objet par une *intuition* où nous saisissons directement le *substantiel*. D'autre part, si l'objet ainsi intuitivement saisi et celui qui est déterminé par les phénomènes psychologiques comme substrat permanent ne sont pas distingués, si donc on peut, comme nous venons de l'indiquer, parler d'une confusion entre le sens interne et l'unité d'aperception, c'est au point de vue de l'objet révélé, mais non au point de vue du mode de révélation. Sans doute, la terminologie n'est-elle pas sur ce point très rigoureuse et KANT emploie-t-il parfois l'expression de « sich fühlen », mais un ensemble concordant de textes prouve, au contraire, qu'il distingue nettement la révélation du moi dans sa spontanéité et celle d'un phénomène passivement éprouvé. Voir en particulier ERDMANN (2^e article ci-des-

terne ne me donnerait pas le phénomène de changements (die Erscheinung von Veränderungen). Maintenant je ne nie point que les changements soient quelque chose de réel, pas plus que je ne nie que les corps soient quelque chose de réel, quoique j'entende simplement par là que quelque chose de réel correspond au phénomène. Je ne peux même pas dire : le phénomène interne change, car comment pourrais-je vouloir observer ce changement s'il n'apparaissait pas à mon sens interne. Voudrait-on dire qu'il résulte de cela que, dans le monde, tout est objectivement et en soi immuable? Alors je répondrais: les choses ne sont ni muables ni immuables (1) ». Une réponse analogue est présentée à propos de la même question dans le passage de l'*Esthétique transcendentale* qui vise l'objection de LAMBERT (2) et dans l'étude du *Paralogisme de*

sus indiqué, p. 80): « Que quelque chose soit un sujet et non un prédicat d'une autre chose, nous ne pouvons le connaître que par le *verbum activum* je, donc par la conscience ; aussi les corps, c'est-à-dire ce qui nous apparaît extérieurement, sont-ils des *phaenomena substantiata*, c'est-à-dire des *permanentia substrata cæteris phaenomenis*. » Cf. HEINZE (loc. cit., p. 545) : « Lorsque je dis : je pense, j'agis, etc..., ou bien le mot *je* est employé mal à propos, ou bien je suis libre. Si je n'étais pas libre, je ne pourrais pas dire : je fais, mais je devrais dire : je sens en moi un plaisir à faire, plaisir que quelqu'un a éveillé en moi. Si je dis : je fais, cela indique une spontanéité dans le sens transcendantal. Or j'ai conscience que je puis dire : je fais ; par suite, je ne suis nullement conscient d'être déterminé et j'agis d'une manière absolument libre. »

De ces textes empruntés aux *Vorlesungen über die Metaphysik*, on peut rapprocher certaines *Reflexionen* appartenant vraisemblablement à la même époque, notamment ERDMANN, II, 1517 (Ak. XVII, n° 4.220, p. 462, phase λ ? (κ ?) (γ ?)) : « L'expression *je pense* (cet objet) montre déjà que, relativement à la représentation, je ne suis point passif, qu'elle doit m'être attribuée, que le contraire dépend de moi-même. » Cf. plus explicitement encore les *Reflexionen*, citées infra, 181, note 1.

Sur la date qu'il convient d'assigner aux *Vorlesungen*, voir HEINZE (loc. cit. 509-516) et DELBOS (*La philosophie pratique de Kant*, p. 163) ; sur la valeur qu'on doit leur attribuer et sur leur utilisation possible consulter HEINZE (loc. cit. 484-486, 562, 657-659) et WILHELM DILTHEY (Ak. I, p. XIII-XIV).

(1) Cf. *Reflexionen*, ERDMANN II, 1164. (Ak. XVII, n° 4.122, p. 425 phase κ, (ρ ?)).

(2) 1^{re} et 2^e édit. Ak. III, 62 ; T. P., 77. — « Si moi-même ou un autre être pouvait m'intuitionner sans cette condition de la sensibilité,

l'idéalité, bien que, dans ce dernier texte, KANT insiste moins sur le caractère phénoménal de l'objet du sens interne que sur celui de l'objet du sens externe (1).

Mais que faut-il entendre en disant que la succession et le changement doivent être considérés comme des phénomènes et non comme des choses en soi? Sur ce point, la lettre à HERZ ne nous donne que des indications tout à fait insuffisantes. La réalité du changement y est définie, comme nous venons de le voir, par le fait que quelque chose correspond au phénomène; or comment faut-il concevoir ce quelque chose et comment doit-on se représenter cette correspondance? Sans doute, si on éclaire ce passage par les textes ultérieurs de la *Critique*, songera-t-on à une correspondance d'ordre purement formel avec le système général de l'expérience, fondement de toute objectivité; mais l'interprétation serait risquée et lointaine, et, de plus, même dans la *Critique*, cette notion de correspondance à un objet reste, comme nous le verrons, obscure et amphibologique. On pourrait donc être tenté ici d'interpréter la réalité phénoménale de la succession dans un sens matériel, de la considérer comme plus ou moins analogue à celle de la sensation, de la traiter comme un donné, comme un *phénomène de la chose*, de telle sorte qu'on n'aurait rejeté le dogmatisme

alors ces déterminations, que nous nous représentons maintenant comme des changements, nous donneraient une connaissance dans laquelle la représentation du temps, et par suite aussi, celle du changement, ne se rencontreraient absolument pas.» — D^e Ak. III, 62-63; T. P. 78. « Ils ne songeaient pas que ces deux sortes d'objets, sans que l'on puisse combattre leur réalité comme représentation, n'appartiennent cependant qu'au phénomène qui a toujours deux faces, l'une, où l'objet est considéré en soi (abstraction faite de la manière de l'intuitionner, ce qui rend toujours sa constitution problématique), l'autre, où on a en vue la forme de l'intuition de cet objet, forme qui doit être cherchée, non dans l'objet en soi, mais dans le sujet auquel il apparaît, et qui cependant appartient réellement et nécessairement au phénomène de cet objet. »

(1) Partict. Ak. IV, 233; T. P., 234, 237, 238, 346-347, 348, 353-354. — Cf. égt. *Critique*, 2^e édit., déduct. transc. des catégories, § 24.

ontologique que pour lui substituer un dogmatisme phénoméniste. La succession ne serait, il est vrai, qu'un phénomène, la traduction en nous d'une réalité inconnue, mais ce phénomène serait saisi immédiatement dans son existence et dans sa nature propre par le fait qu'il s'accompagnerait de conscience. Nous aurions en somme à faire à une simple extension de la doctrine du *cogito*, nous resterions dans le domaine de l'affirmation ou de la notation du fait préalable, nous retrouverions la conception analytique de la vérité que nous avons plus haut critiquée, avec cette différence qu'elle concernerait ici le changement et non plus seulement l'instantané.

Si nous considérons l'argumentation de LAMBERT telle qu'elle est formulée dans sa propre lettre et telle qu'elle est reprise dans la *Critique*, nous voyons qu'elle part de la réalité des changements comme contenu du temps pour conclure à la réalité du temps comme contenant ; elle procède donc de la partie au tout. Dans la lettre à HERZ, KANT paraissait accepter ce mode de démonstration tout en n'accordant aux changements et au temps qui les contient que la valeur de simples phénomènes et en se demandant pourquoi on ne concluait pas symétriquement de la réalité des corps à la réalité de leur milieu spatial.

Mais, dans la *Critique*, après avoir déclaré qu'il accorde l'argument tout entier, il y apporte en fait une profonde modification car il intervertit l'ordre du processus ; au lieu de conclure de la réalité des changements à celle du temps, il s'installe directement dans la réalité du temps, et, bien que, en apparence, réalité du temps et réalité des changements soient dans la formule employée posées ensemble comme si elles étaient sur le même plan, il est manifeste que c'est le temps qui est premier comme milieu et comme facteur constitutif des changements, ces derniers n'étant que ses détermina-

tions (1). VAIHINGER signale et développe cette intervention, dans son commentaire (2), mais il ne nous paraît pas en avoir aperçu toutes les conséquences. Elle dénote en effet une opposition fondamentale dans la conception de la vérité. En allant de la partie au tout, on s'appuyait sur le privilège qu'a le sens interne de saisir immédiatement son objet, on conférait à la succession des phénomènes psychologiques une réalité empirique; puis, considérant cette série comme appartenant à un ensemble plus vaste, à savoir le temps lui-même, on croyait pouvoir conclure à la réalité de ce contenant; mais comment ne pas voir un sophisme dans un pareil mode d'argumentation ? La série successive des phénomènes du moi était l'objet d'une affirmation analytique, d'une affirmation, par conséquent, se suffisant à elle-même et ne pouvant conduire à aucune autre, qui cessait d'être valable aussitôt qu'on dépassait les limites du contact immédiat de l'affirmant et de l'affirmé; l'insertion de cette réalité dans le milieu général du temps ne pouvait être au contraire que le produit d'une opération active et constructive, obéissant à certaines lois internes d'intelligibilité et de synthèse ; la succession introduite dans le cadre temporel n'était plus la succession empiriquement donnée; elle était désormais la représentation, la notation de cette succession; on l'avait en quelque sorte empruntée au sens interne pour l'incorporer à un milieu idéal, et, dans cette incorporation, loin de pouvoir conférer au milieu sa réalité, c'est elle, au contraire, qui devait nécessairement

(1) 1^{re} et 2^e édit. Ak. III, 62 ; T. P., 77 : « J'accorde l'argument tout entier. Le temps est sans aucun doute (allerdings) quelque chose de réel, c'est-à-dire la forme réelle de l'intuition interne. Il a donc une réalité subjective relativement à l'expérience interne, c'est-à-dire que j'ai réellement la représentation du temps et de mes déterminations en lui... Sa réalité empirique demeure donc comme condition de toutes mes expériences... »

(2) *Commentar*, t. II, 402-404, — Cf. COHEN, chap. IX, p. 329 et sq.

participer à l'idéalité du milieu. La démarche de la pensée kantienne, en allant du temps au changement, c'est-à-dire du tout aux parties, rejette complètement le privilège du sens interne, écarte toute conception analytique de la vérité et refuse à la partie, c'est-à-dire, en l'espace, au changement, de s'affirmer d'une manière autonome. Le changement ne peut être posé que dans la perspective du temps; il est en somme dans la même situation que toute figure par rapport à l'espace; cette figure ne saurait être regardée comme un donné dont les caractères pourraient être après coup étendus à son contenant, mais l'espace comme milieu, comme force opérante et comme facteur constitutif, a déterminé en réalité sa structure et a présidé à son organisation (1).

Pour que les deux arguments fussent convertibles, il faudrait que le changement fût traité comme un conditionné d'où on s'élèverait rationnellement par une analyse régressive au conditionnant; mais il est manifeste qu'on s'éloignerait alors de la thèse de LAMBERT et de ce qui fait sa force, car le changement ainsi considéré ne serait qu'illusoirement éprouvé dans une conscience empirique et immédiate analogue à celle du *cogito*; c'est par suite d'une erreur qu'il serait envisagé comme un donné analytiquement saisi et noté; de même qu'un jugement n'est pas un fait constatable et isolable, mais le

(1) Notre droite, par exemple, n'est telle que par suite de la nature de l'espace dans lequel nous la traçons et qui détermine sa constitution. Cf. EINSTEIN : *La théorie de la relativité restreinte et généralisée (mise à la portée de tout le monde)*, p. 95. Les habitants d'un espace sphérique, « en essayant de réaliser une ligne droite, obtiendraient une courbe que nous autres désignons, dans notre géométrie à trois dimensions, par un grand cercle, c'est-à-dire une courbe fermée d'une longueur déterminée et finie, que l'on peut mesurer au moyen d'une règle... » Dans le kantisme, si les corps ont trois dimensions, c'est parce que l'espace en a trois et non inversement —; le paradoxe des figures symétriques ne fait d'ailleurs que mettre en lumière cette unité du milieu spatial avec ses caractéristiques propres (en particulier l'orientation et la direction) qui s'impose aux figures et à leurs relations.

dernier terme d'une opération dans laquelle intervient l'esprit tout entier comme puissance immanente, et que c'est grâce à cette immanence qu'on peut remonter du jugement aux principes qui le justifient, de même le changement doit être nécessairement regardé comme un construit si l'on veut pouvoir retrouver régressivement en lui sa loi de construction; mais un construit ne se constate pas empiriquement; il ne peut être appréhendé que dans le dynamisme qui l'engendre et qui lui donne naissance; il n'est jamais en somme que le résultat intentionnel et supposé réalisé d'un acte spirituel obéissant à une loi. Peu importe dès lors que l'on parte de l'objet ou de la loi; comme le dit KANT dans la *Critique*, il peut se faire que la conscience de l'unité de l'objet soit plus claire que la conscience de la loi unifiante (1), mais il n'en reste pas moins que, dans l'ordre essentiel et logique de constitution, la loi est nécessairement première et on peut d'ailleurs en faire la preuve en la prenant désormais comme fondement et en éprouvant directement sa puissance.

La réalité phénoménale de la succession n'est donc point pour KANT une donnée constatable, un fait psychologique conscient de lui-même, et analytiquement affirmable; elle est une construction, le produit d'une *Setzung*, d'un acte de position et de constitution dans lequel le temps est pris comme fondement (2). Cette thèse apparaît d'une manière particulièrement nette dans les compléments apportés par la deuxième édition de la *Critique*

(1) 1^{re} édit. Ak. IV, 79; T. P., 136 : « Cette conscience peut souvent n'être que faible, si bien que nous ne la lions à la production de la représentation que dans l'effet, et non dans l'acte même. »

(2) Cf. *Reflexionen*, ERDMANN II, 386 (Ak. XVII, n° 4.423, p. 540, phase v), « Il y a des changements réels » signifie : « Nous nous représentons réellement les déterminations des choses dans la suite du temps d'après notre loi de la sensibilité. » Des changements ne sont possibles que dans le temps, c'est-à-dire que leur représentation présuppose la forme sensible du temps. »

aux remarques générales sur l'*Esthétique transcendentale*; nous avons là un des textes où se manifeste le plus vivement ce dynamisme spirituel qui, encore intermittent dans les ouvrages de la grande époque, s'affirmera finalement avec éclat dans l'*Uebergang*. Il y est dit en effet que « le temps est » le milieu « dans lequel nous plaçons (setzen) les représentations », « qu'il précède même la conscience de ces représentations dans l'expérience », « qu'il leur sert de fondement comme condition formelle de la façon dont nous les plaçons (setzen) dans l'esprit (Gemüth) », et qu'il est « la manière dont celui-ci est affecté par sa propre activité, c'est-à-dire par cette position (Setzen) de sa représentation (1) ». Ces textes sont importants, non seulement parce qu'ils prouvent qu'il faut voir dans le phénomène-changement ou succession une construction et non une donnée, mais encore parce qu'ils amorcent du côté du sens interne la théorie du *phénomène de l'esprit*, du *phénomène indirect*, qui jouera un rôle considérable dans la dernière philosophie de KANT et qui entraînera une conception nouvelle du rôle de l'espace et du temps comme formes de la sensibilité (2).

(1) Ak. III, 70 ; T. P. 86.

(2) Le changement peut être en effet, comme nous le verrons dans la suite et comme nous l'avons déjà brièvement indiqué (supra, p. 64, note 5), un changement au premier ou au deuxième degré, un changement subjectif ou un changement objectif. Tous nos phénomènes psychologiques, en tant que nous les avons éprouvés, que nous les éprouvons ou les éprouverons, nous apparaissent comme devant nécessairement se succéder selon la forme du temps et comme devant être inévitablement recueillis et groupés sous cette forme ; ils sont alors considérés comme des *Empfindungen*, comme des manifestations, des impressions intérieures provoquées dans sa propre sensibilité par l'esprit traité comme une chose en soi inconnaissable : ce sont des phénomènes de la chose — et le temps lui-même apparaît ici comme le milieu des *phénomènes de la chose* ; mais ce groupement n'a qu'une valeur subjective et non objective. — Les phénomènes du sens interne peuvent, d'autre part, dans une deuxième opération, être saisis par le moi déterminant qui s'en empare, et qui, au lieu de les recueillir seulement sous la forme du temps tels qu'ils se présentent et au fur et à mesure qu'ils se présentent, les distribue suivant un ordre nouveau et

Toutefois il ne suffit pas d'envisager la succession et le changement comme une construction, il faut encore préciser la nature de cette dernière, car il semble résulter de l'ensemble de la doctrine et de l'examen des textes, que KANT, sans le dire explicitement, a admis, dans le domaine du sens interne, deux successions dont l'une est objective et l'autre est subjective.

Si nous considérons en effet la conscience transcendente, le temps apparaît comme lui appartenant et nous pouvons dire que le temps est dans le moi; mais, d'autre part, quand le moi veut se connaître et se prendre comme objet, il se place lui-même dans le temps où, ainsi que nous le verrons dans la suite, il est en rapport avec les autres objets de l'Univers; nous avons donc une double relation du temps et du moi et tous deux jouent alternativement le rôle de contenant et celui de contenu. Mais, si le moi ne peut, comme le remarque l'auteur de la Critique, être envisagé du même point de vue dans les deux cas, il n'en est pas ainsi du temps qui, contenant ou contenu, est toujours le même temps, c'est-à-dire celui qui appartient à la conscience transcendente (1) et dans

universellement valable, construisant une série objective dans la constitution de laquelle il fait intervenir les catégories et les phénomènes du sens externe. C'est maintenant le moi de la conscience transcendente et déterminante qui affecte le moi passif, qui organise la série des événements successifs en lui selon des règles qui lui appartiennent, selon des lois qui président au tissage de l'expérience et du monde; il ne recueille plus, mais il *pose* (setzen); nous n'avons plus à faire à des *phénomènes de la chose*, mais à des *phénomènes de l'esprit*. Et, d'autre part, ces phénomènes peuvent être appelés *indirects* puisque, pour les constituer, il a fallu recourir aux concepts de l'entendement et aux objets extérieurs. Les passages que nous venons de citer concernent incontestablement cette deuxième opération; ils sont donc précieux à un double point de vue, car ils manifestent la liaison très étroite qui existe entre l'*Esthétique* et l'*Analytique*; et, d'autre part, rapprochés des textes relatifs à la critique de l'*idéalisme problématique* introduits également dans la deuxième édition, ils préparent les solutions de l'*Uebergang*.

(1) Nous employons ce terme dans le sens très général d'activité spirituelle constituante.

lequel elle groupe tous les phénomènes du monde dont le moi n'est qu'un cas particulier. Si maintenant nous considérons le pouvoir de représentation et de construction, nous voyons que, dans la mesure même où il s'exerce, il détermine, ainsi que nous l'avons fait remarquer dans le chapitre précédent, une série de chocs sur la sensibilité, chocs qui constituent autant d'événements, autant de données d'ordre psychologique, auxquelles il faut ajouter, comme appartenant également à la sensibilité, des éléments d'ordre affectif (1) ainsi que les divers états introduits dans le sens interne par les autres facultés empiriques du moi telles que l'association des idées; or tous ces phénomènes peuvent être et sont effectivement constitués en série par la conscience déterminante, et cette série est en moi; mais elle n'est plus seulement en moi comme sujet constituant; elle est aussi en moi comme moi passif déterminé et impressionné par le retentissement de mes actes de représentation; et le temps dans lequel la série se développe, bien qu'il appartienne à la conscience transcendente, en tant que déployé et sous-tendu par elle, semble d'autre part, si on le considère du côté du moi déterminé, se rétrécir aux dimensions de ce moi et être compris en lui puisqu'il n'apparaît en somme que comme le milieu d'une succession de phénomènes purement individuels. L'expression « *le temps est en moi* » est donc susceptible d'une double signification, selon qu'on entend par moi la conscience déterminante, milieu d'Univers, — ou le moi effectivement impressionné par une série de représentations envisagées selon ce que DESCARTES appelait leur réalité formelle; et c'est la seconde signification qui peut seule être invoquée en faveur de l'admission d'une série subjective. Or, dans presque tous les cas où KANT fait usage de cette

(1) REICHE B 6 H 1 p. 99-100 (AK XVIII, N° 5.655, p. 315, phrase 4^a).

expression, il confond les deux significations sans paraître même s'apercevoir qu'elles sont radicalement différentes et cette confusion laisse subsister un doute sur l'attitude exacte qu'il a prise à l'égard de l'existence d'une telle série (1).

On trouve, il est vrai, des textes formels sur le dualisme de l'unité subjective et de l'unité objective de la

(1) REICKE B 6 H I p. 98-99 (AK XVIII, N° 5,655, p. 314, phase ϕ_4) : « Je ne puis, par le sens interne, dire : l'espace ou la relation spatiale est en moi, mais : le temps ou la relation temporelle est en moi. Par contre, le temps est en moi et je suis dans le temps. Déclarer que l'être pensant, dans la représentation du sens interne, est pour lui-même un simple phénomène, n'a pas d'autre signification que celle-ci : moi, en qui seulement la relation temporelle peut être trouvée, je suis dans le temps. Le contenant est aussi un contenu. La proposition : Je suis conscient de moi-même comme objet d'un sens, veut dire : ... Je suis dans le temps, mais les relations temporelles sont seulement en moi. Je ne puis me les représenter comme étant en dehors de moi, à la manière des relations spatiales, bien que la représentation de l'espace soit aussi en moi). Il n'est pas possible que je me représente la relation temporelle comme intuitionnable seulement en moi et que cependant je me représente aussi moi-même comme objet de l'intuition dans ce temps si cette conscience me concerne comme chose en soi. Je m'intuitionne dans le temps, non dans l'espace ; mais le temps est une relation en moi, tandis que l'espace est une relation en dehors de moi. Que je sois dans le temps qui est cependant une simple relation en moi, que, par suite, le contenant soit un contenu et que je sois en moi-même, cela montre déjà que je me pense dans un double sens. » Il est facile de s'apercevoir, en examinant la suite de ces affirmations, que la conscience transcendente comme milieu général de tous les phénomènes est assimilée pratiquement ici au moi comme milieu, comme ensemble, comme contenant, comme substrat ou point de référence des déterminations psychologiques internes ; car de ce dernier moi seulement on peut dire que l'espace n'est pas en lui et que seules les relations temporelles y sont représentées. KANT paraît d'ailleurs s'en apercevoir d'une manière fugitive, puisque, dans une parenthèse, il fait une réserve et affirme que la représentation spatiale est en moi après avoir dit que les relations spatiales n'y sont pas.

Nous lisons également dans REICKE (p. 100) et sous le même numéro : (AK p. 315) : « Le temps est comme un ensemble de rapports en moi (non de rapports hors de moi) c'est-à-dire que je dois présupposer mon être (*addition* : le temps est une détermination de mon être), pour pouvoir penser le temps comme détermination de cet être et de celui des autres choses en dehors de moi. Cependant je dis aussi : je suis dans le temps, c'est-à-dire je suis une détermination du temps, je dois présupposer le temps pour pouvoir le déterminer par mon être (empiriquement) ». L'opposition du temps comme système de rapports

conscience dans la deuxième édition de la *Déduction transcendente des catégories* et dans les *Prolégomènes*; mais ce dualisme, dans les deux passages considérés, est toujours examiné au point de vue du sens externe et jamais à celui du sens interne; et aucun exemple invoqué ne concerne une distinction du subjectif et de l'objectif du côté du moi comme objet de ce dernier sens; d'autre part, KANT nous affirme à maintes reprises, sans aucune restriction, que le changement et la succession ne peuvent être ni conçus ni perçus sans permanent, — et il nous refuse non moins catégoriquement de trouver dans le moi l'élément de permanence cherché; ces thèses, interprétées en toute rigueur, conduiraient donc à l'impossibilité radicale de la constitution d'une série subjective. Cependant nous ne croyons pas qu'il faille nécessaire-

en moi à un système de rapports en dehors de moi semblerait indiquer que le moi dont il est ici question ne peut être celui de la conscience transcendente à l'intérieur duquel l'espace lui-même est compris (Cf. *Critique*, 1^{re} édit. Paralogisme de l'idéalité, AK IV, 239, T. P. 346), et, comme ce moi ne saurait être non plus le moi empirique, objet d'une expérience interne, puisque celui-ci ne sous-tend pas le temps, mais y est contenu, une seule hypothèse resterait possible : considérer ce moi comme le substrat des phénomènes effectivement éprouvés, c'est-à-dire comme le milieu de la série subjective; or, la suite du texte montre, au contraire, que KANT a en vue la conscience transcendente, le *je pense* comme unité suprême du monde, car il continue ainsi un peu plus loin : « La première formule signifie : toutes les choses en dehors de moi sont des phénomènes puisque la condition pour déterminer leur être est en moi ; la seconde veut dire : je suis moi-même phénomène, et le temps qui est seulement en moi ne peut me servir de condition que dans la mesure où je sépare de lui mon moi pur ». Nous constatons ici par conséquent encore une fois la confusion que nous avons signalée relativement aux différentes manières dont le temps est dit être *en nous* : il l'est en effet comme appartenant à l'unité objective de la conscience au sein de laquelle tous les phénomènes du monde et en particulier les phénomènes spatiaux doivent être groupés ; il l'est également comme forme de la succession des déterminations psychologiques inhérentes à un moi individuel ; le texte comporte donc deux interprétations entre lesquelles KANT n'a pas choisi et qu'il ne paraît même pas avoir distinguées. Cf. également les textes des *Paralogismes* que nous citons dans une autre note. HAMANN signale des confusions du même genre p. 16, 17, 30, 147, 148.

ment adopter cette conclusion : d'abord les textes où il nous est dit que « le temps est en moi » peuvent être partiellement invoqués à l'appui de l'admission d'une telle série puisque cette admission répond précisément à un des deux sens qu'ils comportent et dont aucun ne saurait être éliminé; de plus, si, parmi ces textes, ceux des *Lose Blätter* visent surtout l'inclusion du temps dans la conscience transcendente, ceux des *Paralogismes de la personnalité* (1) tendent principalement à mettre en relief le caractère individuel du moi dans lequel le temps est compris comme milieu des phénomènes psychologiques; ajoutons enfin que les représentations sont conçues a priori comme successives (2) en tant que déterminations du sens interne, ce qui paraît leur imposer ipso facto le caractère d'une série temporelle indépendamment de l'intervention de tout autre facteur auxiliaire de construction, et que la critique de l'idéalisme problématique semble souvent se ramener à démontrer qu'il est impossible de transformer directement cette série subjective en série objective, parce qu'on ne saurait passer de l'une à l'autre sans faire intervenir les phénomènes du sens externe. Si nous considérons en effet la conscience trans-

(1) « L'identité de la personne doit donc se rencontrer d'une manière inévitable dans ma propre conscience. Mais si je me considère du point de vue d'un autre (comme objet de son intuition extérieure), cet observateur extérieur est le premier qui m'examine *dans le temps*, car, dans l'aperception, le temps n'est proprement représenté *qu'en moi*... Comme alors le temps dans lequel l'observateur me place n'est pas celui que l'on peut trouver dans ma propre sensibilité, mais celui qui est dans la sienne, l'identité, qui est nécessairement liée à ma conscience, n'est point pour cela liée à la sienne, c'est-à-dire à l'intuition extérieure de mon sujet. (AK IV, 228, T. P. 339).

« Nous ne pouvons nous-mêmes juger d'après notre conscience, si, comme âmes, nous sommes permanents ou non, car nous n'attribuons (zählen) à notre moi identique que ce dont nous avons conscience et, ainsi, nous devons d'une manière absolument nécessaire juger que nous sommes les mêmes dans tout le temps dont nous avons conscience ». (AK IV, 229, T. P. 340) (Cf. *supra* 66, note 2).

(2) *Critique*, 1^{re} édit. AK IV, 77, T. P. 130.

condentale en tant que pouvoir constructeur et déterminant, elle provoque, avons-nous dit, dans la passivité du moi une série d'événements qu'elle se représente, d'autre part, a priori comme ayant la forme d'une succession temporelle; cet ensemble d'opérations constitue une sorte de cycle complet dans lequel, sans doute, les conditions de l'intuition intellectuelle ne sont pas réalisées puisque le moi y apparaît à la fois comme actif et comme passif et ne se connaît que comme phénomène sous la forme du temps; mais, s'il n'y a pas intuition intellectuelle, il y a du moins autodétermination du moi par le moi, puisque la *Setzung* du donné dans la passivité est son œuvre et puisque le transfert de ce donné dans le cadre temporel pour l'y situer sous forme de succession et de série est également le produit de son activité; or KANT s'efforcera de montrer que cette autodétermination est insuffisante, qu'elle n'atteint pas son but et qu'elle ne saurait par conséquent se fermer sur elle-même, qu'il faut y ajouter l'idée d'un rapport dans lequel je ne suis pas moi-même déterminant, mais déterminé au contraire par autre chose, — et que ce rapport est le rapport spatial (1). De ce point de vue, il ne sera pas d'ailleurs nécessaire d'examiner si dans la conscience empirique, sur le terrain

(1) « L'impossibilité de déterminer son être dans la succession du temps par la succession des représentations en nous, et la réalité pourtant effective de cette détermination de son être est une conscience immédiate de quelque chose en dehors de moi qui correspond à ces représentations » (REICKE F 7 H I p. 295; AK XVIII, N° 6.323 p. 643, phase ω (Avril-Août 1793).

« Contre l'idéalisme... On peut bien placer le temps en soi mais non se placer dans le temps et s'y déterminer, — et c'est pourtant en cela que consiste la conscience empirique de soi. Par conséquent, pour déterminer son existence dans le temps, on doit s'intuitionner dans un rapport extérieur avec quelque chose d'autre que soi, — et ce quelque chose, précisément pour cette raison, doit être regardé comme permanent... » (REICKE D 7 H I p. 201; Ak. XVIII, N° 5.654, p. 313, phase ϕ_4) (après le 13 octobre 1788). La conscience empirique de nous-mêmes ne désigne pas ici l'intuition empirique indéterminée, mais l'expérience interne du moi pris pour objet.

de la psychologie proprement dite, la série subjective se constitue effectivement ou non; il sera même relativement secondaire de savoir si cette série forme un système logiquement possible, comme le serait par exemple le triangle ou le cercle isolés de toute conception sur l'espace en général; ce qu'il importera essentiellement de prouver, c'est qu'elle ne nous révèle pas la vraie position relative des phénomènes du moi, ni du moi lui-même dans la perspective de l'objectivité; on pourra donc toujours la traiter comme une hypothèse à titre d'étape provisoire pour montrer précisément que cette étape ne saurait être définitive et qu'en elle la pensée n'obtient pas ce qu'elle se propose, à savoir l'expérience interne et la connaissance empirique du moi.

En définissant ainsi finalement la réalité de la succession par une objectivité construite, il est manifeste que KANT s'éloignait, non seulement de l'*idéalisme problématique*, mais de tout *idéalisme psychologique* en général pour lequel on quitte le domaine du réel dans la mesure où on s'écarte des phénomènes susceptibles d'une appréhension empirique immédiate (1). La série subjective ne paraissait d'ailleurs admise par les deux antagonistes que par suite d'une illusion, car si on avait pu montrer à l'idéaliste, comme prétend précisément le faire l'auteur de la Critique, que cette succession n'est pas une donnée, mais une construction, il en aurait immédiatement rejeté la réalité pour revenir à la seule affirmation de l'instant; or, avec l'objectivité de la succession, cette apparence d'accord sur le point de départ disparaît entièrement et l'on aperçoit nettement l'opposition des deux conceptions dont l'une définit le réel par le psychologique donné et l'autre par l'accord d'un objet, d'ailleurs pure-

1) Cf. DELBOS : *Sur la notion de l'expérience dans la philosophie de Kant* (Bibliothèque du congrès international de phil. 1932, spécialement p. 368-369 et 382-383).

ment idéal, avec les lois fondamentales d'organisation dont dispose le sujet (1). Aussi la réfutation de l'idéalisme problématique, explicitement dirigée contre DESCARTES dans la *Critique de la raison pure* et rattachée historiquement par KANT lui-même aux objections de LAMBERT, apparaît-elle finalement comme appartenant à la dialectique interne du système; c'est l'impossibilité de constituer le moi objectif en utilisant seulement l'action de soi sur soi, le *Sein* et la forme du temps (2), qui conduit à intégrer dans l'opération un plus grand nombre de moyens et, en particulier, l'idée de la passivité du moi intuitivement exprimée par le rapport spatial ; sous cette forme, la critique kantienne rencontre ou prétend rencontrer, pour s'y opposer, le leibnitzianisme en tant que doctrine affirmant la possibilité pour le moi de tirer de lui-même toutes ses déterminations, et, si LEIBNITZ, bien qu'il soit nettement visé dans la deuxième édition des *Paralogismes* (3), n'est pas effectivement nommé dans les textes de la *Critique* relatifs à la question de l'idéalisme, il l'est au contraire dans les *Lossen Blätter* (4).

Le problème est donc d'intégrer à l'acte constitutif de la succession objective la totalité de ses conditions ; or cette intégration exigera naturellement, comme corollaire indispensable, une démonstration de leur irréductibilité, et, comme cette irréductibilité consistera d'abord dans l'impossibilité de passer d'une condition à l'autre par voie de dérivation et de combinaison imaginatives, la démonstration commencera par la preuve de l'homogé-

(1) Remarquons cependant en passant que *Mendelssohn* avait distingué, lui aussi, dans sa correspondance avec *Kant*, la succession subjective et la succession objective (supra p. 70).

(2) Nous empruntons ces termes à la réflexion ERDMANN II, 418 (AK XVII, n° 4.998, p. 55, phase 12-3) dont l'objet est d'ailleurs différent.

(3) *Critique*, 2^e édit. AK III, 272-273 ; T. P. 346-347.

(4) Infra p. 218. Cf. également : *Contre Eberhard* (AK VIII, 249). KANT dit, d'ailleurs, dans ce texte, que ce n'est pas la vraie pensée de *Leibnitz*.

néité de ces conditions au point de vue de leur réalité.

Tout d'abord, la représentation du temps implique le concours de l'espace; nous le figurons, en effet, sous la forme d'une ligne qui se prolonge à l'infini et dont le divers constitue une série à une seule dimension, pour conclure ensuite des propriétés de cette ligne à toutes les propriétés du temps, avec cette unique réserve que les parties de la première sont simultanées tandis que celles du second sont toujours successives (1); de même la quantification du temps, sa mesure, l'appréciation de sa grandeur, exigent que l'on fasse correspondre les moments du temps à des positions spatiales, de telle sorte que nous ordonnons les phénomènes dans le temps comme nous rangeons les objets dans l'espace (2). Et il ne faudrait pas croire que l'espace joue simplement le rôle d'un auxiliaire psychologique et que nous nous servons de lui pour des raisons de seule commodité intellectuelle; cette

(1) *Critique*, 1^{re} et 2^e édit., Ak III, 60; T. P. 75; 2^e édit. § 24, Ak III, 122, T. P. 156; D^e AK III, 200; T. P. 248-249.

(2) « La représentation spatiale est à la base de la détermination du temps à cause du permanent; de même, ce n'est qu'en lui que je puis obtenir une représentation du temps comme grandeur en tirant une ligne et en prenant conscience seulement de ma synthèse dans le sujet. » (REICK D 11 H I, p. 214; AK XVIII, N° 5.653, p. 308-309, phase ψ_{3-4}).

« *Idéalisme*. On ne peut penser le temps comme déterminé que dans l'appréhension de l'espace (dans l'acte de groupement en vue de la simultanéité). REICK F 5, H II, p. 285) 1791 ?

« Le temps ne peut être reconnu comme grandeur que relativement à des objets extérieurs ». (REICK F 7 H II, p. 287; AK XVIII, N° 6.323, phase ω_2 avril-août 1793). Cf. lettre à August Wilhelm Rehberg du 25 septembre 1790 (AK XI N° 418, p. 199 : « La nécessité de la liaison des deux formes sensibles, l'espace et le temps, dans la liaison des objets de notre intuition, — nécessité qui fait que, quand le sujet se prend pour objet de sa représentation, le temps doit être représenté comme une ligne pour être reconnu comme quantum, de même que, inversement, une ligne ne peut être pensée comme quantum que par le fait qu'elle doit être construite dans le temps, — cette connaissance (Einsicht), dis-je, de la liaison nécessaire du sens interne avec le sens externe dans la détermination temporelle de notre existence, me paraît nous fournir un appui pour prouver la réalité objective des représentations de choses extérieures (contre l'idéalisme psychologique) ».

intervention de l'espace appartient au contraire à la critique et se rattache très étroitement à l'ensemble des théories professées par KANT sur le permanent. Celui-ci a en effet pour rôle, ainsi que nous le verrons, quand il s'agit du permanent *dans* l'espace et non du permanent *de* l'espace (1), de remplir le cadre du temps d'un bout à l'autre sans aucune solution de continuité et de fournir

1) Quand nous parlons du permanent *de* l'espace, nous n'entendons point par là sa permanence comme forme, car, ainsi que le fait observer KANT dans un texte des *Lose Blätter*, D 11, H I, p. 213 (AK XVIII, N° 5.653, p. 308, phase ϕ_{3-4}), le temps est, à ce point de vue, aussi permanent que l'espace ; nous désignons ainsi la simultanéité dans sa relation avec le mode nécessairement successif d'appréhension, car lorsque nous pensons tous les points de l'espace comme simultanés, ils nous apparaissent comme n'étant pas entraînés dans la succession de nos représentations et, par suite, dans leur opposition à cette succession, comme permanents. Cf. ce que dit KANT de la nécessité de l'espace pour la constitution du nombre, REICKE D2 H I, p. 189 (AK XVIII, N° 6.314, p. 616, phase ω_1) : « Nous ne pouvons nous représenter aucun nombre sans procéder à un dénombrement dans le temps et ensuite à un groupement (Zusammennemen) de cette pluralité dans l'unité d'un nombre. Mais cette dernière opération ne peut s'effectuer que si je place les termes de cette pluralité à côté les uns des autres dans l'espace ; car ils doivent être pensés comme donnés ensemble (zugleich), c'est-à-dire comme compris conjointement (zusammen) dans une représentation ; sinon cette pluralité ne forme aucune grandeur (nombre) ». M. BERGSON exprime à peu près la même idée dans *l'Essai sur les données immédiates de la conscience* (chap. II, p. 60). « Si une somme s'obtient par la considération successive de différents termes, encore faut-il que chacun de ces termes demeure lorsqu'on passe au suivant, et attende, pour ainsi dire, qu'on l'ajoute aux autres : comment attendrait-il s'il n'était qu'un instant de la durée ? Et où attendrait-il si nous ne le localisons dans l'espace ? »

Signalons enfin ce texte des *Vorlesungen* placées par HEINZE en 1790 (loc. cit. 694) : « Le permanent n'est pas en nous, car toutes nos représentations changent. Je ne puis jamais, dans le temps, me représenter un tout simultanément, par exemple une ligne, mais seulement d'une manière successive ; il semble cependant que les parties de la ligne sont simultanées ; cela vient du fait que les conditions peuvent être renversées, c'est-à-dire qu'une partie de la ligne est la condition de l'autre partie et que cette partie conditionnée est également, à son tour, la condition de la partie, qui, auparavant, était condition et qui, maintenant, est conditionnée. Je peux commencer à volonté par n'importe quel bout de la ligne. Nous ne prenons conscience de la simultanéité que par le fait de pouvoir procéder d'une manière réciproque dans la subordination ». L'espace, comme nous le dirons plus loin, ne suffit pas à déterminer la simultanéité des objets de l'ex-

ainsi son ossature au monde (1). Si les phénomènes se succédaient sans que rien demeurât, nous n'aurions pas un monde, mais une série indéfinie de mondes différents et instantanés. La relation temporelle qui les réunirait en apparence ne serait qu'une simple illusion; il n'y aurait pas changement mais annihilation de l'antécédent et création ex nihilo du conséquent (2); le permanent dans l'espace jouera donc le rôle de substrat réel du changement dans le phénomène. Mais l'unité du contenu du monde suppose d'abord, comme condition de possibilité, l'unité du contenant, de la forme, du cadre dans lequel ce monde est inséré. Et c'est ici qu'intervient l'espace, car, outre l'impossibilité, dont nous allons parler ultérieurement et qui est inhérente à toute forme, à l'espace comme au temps, d'être un objet de perception dans le monde sensible ou de pouvoir être considérée comme telle sans quelque chose qui la remplit, le temps offre encore ce caractère qu'il est irréprésentable comme forme homogène sans le secours de l'espace. Pour que les termes antécédents puissent être envisagés comme constituant un tout quantitatif avec les termes conséquents, il est indispensable que la succession dans le temps soit

périence qui lui appartiennent; la catégorie de réciprocité doit lui être adjointe à cet effet; mais nous voyons ici qu'il détermine, relativement au divers a priori qui le constitue, ce qu'on pourrait appeler une simultanéité formelle.

(1) ERMANN, Nachträge LXXIX : « Le changement ne peut être perçu que par le permanent et comme son changement. Car la distinction des temps dans lesquels sont les choses ne peut être perçue en eux que dans la mesure où ils sont des parties d'un seul et même temps. Tout changement est simplement division du temps. Il doit donc exister quelque chose qui occupe le temps d'un bout à l'autre parce que le tout sert toujours de fondement à la division. C'est pourquoi la substance est le substrat et le changement n'est que sa manière d'exister ».

(2) Critique 1^{re} et 2^e édit., AK III, 163; T. P. 207 : « C'est seulement par le permanent que l'existence dans les différentes parties successives de la série du temps acquiert une grandeur que l'on nomme durée. Car dans la simple succession (Folge) l'existence disparaît et commence sans cesse, et n'a jamais la moindre grandeur ».

figurée par une ligne dont toutes les parties forment un ensemble. Le permanent *dans* l'espace sera le principe d'une identité numérique sous la multiplicité des termes successifs; il laissera subister le temps avec son caractère pour ainsi dire qualitatif d'antériorité et de postériorité; il supposera même ce caractère et sous-tendra le successif; le permanent *de* l'espace se résout en une simultanéité, il est en somme l'expression de la subsistance du passé quand le présent arrive, la transformation du devenir en juxtaposition; mais cette juxtaposition, cet étalage des éléments temporels dans l'espace ne préjuge rien sur leur unité numérique intrinsèque; les deux points de vue sont donc à la fois différents et solidaires, mais le second est aussi important que le premier; il l'est même davantage puisqu'il le conditionne et le domine; or, il implique, comme nous venons de le voir, une représentation du temps au moyen de l'espace, et ce mode de représentation doit donc être considéré comme nécessaire et non comme arbitraire, comme originaire et non comme empirique et dérivé.

L'espace appartenant ainsi aux facteurs transcendants de la constitution d'une succession objective, quelles conclusions nous est-il permis d'en tirer? Tout d'abord, il paraît évident que l'imagination ne saurait forger au moyen du temps lui-même l'instrument de figuration dont elle se sert pour l'exprimer et qu'elle ne peut construire les relations spatiales au moyen des relations temporelles; d'autre part, à cause de l'hétérogénéité même de leur nature, on ne saurait rattacher l'espace et le temps à un même pouvoir d'intuition, ou, pour employer une terminologie que nous avons déjà utilisée dans le chapitre précédent, à un même *naturant*; l'espace est intrinsèquement hétérogène au temps dans son essence; aucun mouvement spirituel ne peut conduire du temps à l'espace par une combinaison ou une transformation intelligibles ni

les rattacher, dans leur genèse, à un même dynamisme constructif. Il suffit donc en somme de prendre conscience de la spécificité de l'espace, d'en avoir, comme l'aurait dit DESCARTES, une idée claire et distincte, pour se rendre compte qu'il n'est pas un produit empiriquement élaboré et qu'il implique un pouvoir irréductible de l'imagination transcendente. Mais pouvons-nous aller au delà ? Pouvons-nous conclure de cette spécificité à l'existence d'un sens externe dont l'imagination ne ferait ainsi qu'emprunter ou déterminer le pouvoir d'intuition pour l'utiliser en vue de la figuration du temps ? « Nous avons deux sortes d'intuition, dit KANT dans les *Lossen Blätter*, l'intuition des sens pour laquelle l'objet est représenté comme présent et l'imagination comme intuition sans présence de l'objet » (1). Or « à une imagination spécifiquement distincte doit servir de base un autre sens, car l'imagination est seulement une détermination interne du sens pour la même intuition qu'il a comme sens » (2)... et « si le sens externe n'était qu'imaginaire, cela anéantirait même le pouvoir d'intuition qui doit être déterminé par l'imagination » (3). La spécificité de l'imagination spatiale supposerait donc d'après ces textes l'existence correspondante d'un sens externe.

Mais il est à remarquer que l'espace utilisé pour représenter le temps n'offre pas toutes les caractéristiques de l'espace comme intuition des sens et qu'ainsi cette conclusion serait exagérée : d'abord, si KANT insiste sur l'hétérogénéité de la simultanéité et de la succession, il n'indique pas qu'il y ait, dans la figuration du temps, utilisation de l'espace total, c'est-à-dire des trois dimensions ; on ne trouve chez lui aucune observation analogue à celle que fait M. BERGSON dans *l'Essai sur les données*

(1) REICKE B7 H I, p. 102 (AK XVIII, N° 6.315, p. 619, phase ω^1).

(2) REICKE E74 H I, p. 254 (AK XVIII, N° 6.319, p. 633, phase ω^{1-5}).

(3) *Critique* 2° édit. AK III, 192, note ; T. P. 239, note.

immédiates de la conscience quand il insiste sur l'impossibilité de se représenter le temps sous forme d'une ligne sans s'extérioriser relativement à lui et sans se placer par conséquent dans un milieu tridimensionnel⁽¹⁾; la différence d'ailleurs s'explique aisément : M. BERGSON veut montrer que le temps linéaire et homogène n'est en réalité qu'un espace, mais KANT, tout en insistant sur la nécessité de faire intervenir l'espace et sur le parti qu'on peut tirer de cette nécessité pour prouver que le moi ne se connaît dans le sens interne que comme phénomène, entend conserver à chacune des intuitions son caractère irréductible et s'oppose à l'absorption du temps dans l'espace aussi bien qu'à la réduction de l'espace au temps. Le temps, nous dira-t-il fréquemment, ne peut être intuitionné extérieurement, pas plus que l'espace ne peut être intuitionné intérieurement ; il faut donc que la représentation spatiale du temps n'ait pas tous les caractères d'une intuition extérieure ; et on s'en aperçoit particulièrement dans le fait que, même ordonnés spatialement sur la ligne du temps, les phénomènes du sens interne ne peuvent jamais avoir trois dimensions, de même d'ailleurs que les phénomènes du sens externe ne sauraient être réduits à une seule dimension. A ces observations il faut ajouter qu'il manque à cet espace auxiliaire ce qui caractérise essentiellement, ainsi que nous allons le voir, l'espace comme forme du sens externe, c'est-à-dire la pensée d'un rapport dans

(1) *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Chap. II, p. 78 : « Imaginons une ligne droite indéfinie, et sur cette ligne un point matériel A qui se déplace. Si ce point prenait conscience de lui-même, il se sentirait changer puisqu'il se meut ; il apercevrait une succession ; mais cette succession revêtirait-elle pour lui la forme d'une ligne ? oui sans doute, à condition qu'il pût s'élever en quelque sorte au-dessus de la ligne qu'il parcourt et en apercevoir simultanément plusieurs points juxtaposés.... Qui ne voit que, pour apercevoir une ligne sous forme de ligne, il faut se placer en dehors d'elle, se rendre compte du vide qui l'entoure et penser par conséquent un espace à trois dimensions ? »

lequel le moi serait envisagé comme passif ; en projetant en effet ses états internes sur une ligne pour en construire la série, l'esprit ne les transforme pas en objets qui l'impressionneraient du dehors et qui seraient avec lui dans un rapport de causalité ; il n'en fait pas non plus des produits de l'action sur lui de choses extérieures et étrangères ; il se contente de prendre en quelque sorte du recul afin d'ordonner sous forme d'ensemble ce qui était déjà en lui ou ce qui pourra y pénétrer.

Cette dernière remarque devrait être renouvelée à propos d'une autre intervention de l'espace dont on peut déterminer les traits essentiels d'après un certain nombre de textes où elle est généralement associée à des considérations différentes : l'espace ne joue plus, cette fois, le rôle d'un simple instrument de figuration ; il n'est pas seulement le milieu dans lequel on reporte, afin de l'y apercevoir sous forme de série, un divers déjà donné ; il est ce qui détermine ce divers, ce qui le provoque et le fournit, ce qui même, peut-être, à certains égards, nous permet d'en saisir et d'en affirmer l'unité. Pour comprendre ce nouveau rôle, nous devons nous reporter d'abord à ce que nous avons dit sur les rapports du *je pense* et du *je suis*, de l'activité pensante et de l'événement ; la première précède logiquement ; elle est le fait primitif, immédiat ; l'événement, qui conduit au *je suis*, n'est que son contre-coup, le résultat du choc produit par elle sur la sensibilité (1). Elle est donc la condition de toute *Setzung*, et, sans elle, le sens interne n'aurait jamais aucun contenu. Or, cette activité, nous ne saurions la concevoir comme orientée primitivement vers la constitution du temps, celui-ci n'étant pas directement représentable ; nous pouvons, au contraire, la considérer

(1) Cf. *supra*, p. 32 et sq.

comme descriptive de l'espace et, dans cette opération génératrice, elle nous apparaîtra comme laissant dans la passivité du sujet un sillage de termes successifs. Ainsi l'intuition interne est une seconde fois subordonnée à l'intuition externe, puisque, sinon la forme temporelle, du moins le divers qui doit la remplir dépend de ce qu'on pourrait appeler *l'action spatialisante*; le temps est alors envisagé comme le cadre a priori de la position échelonnée des événements qui accompagnent le déroulement spatial (1), et on trouve même dans les *Reflexionen* un texte dans lequel l'idée de son infinité semble avoir son

(1) Sur le primat de l'intuition externe relativement à l'intuition interne, voir *Critique*, 2^e édit. loc. cit., supra p. 63. On retrouve la même thèse quelques lignes plus loin. Cf. également *Vorlesungen* (infra, 106). Mais, en affirmant dans ces deux textes que l'expérience externe est immédiate, tandis que l'expérience interne n'est que médiate, KANT vise l'appréhension effective des phénomènes du sens externe et non pas simplement, ni même explicitement, le déroulement spatial. La référence n'a donc qu'une valeur indicative. — Un texte de REICKE, D 11 H I, p. 211 (Ak. XVIII, n° 5.653, p. 306, phase $\phi a-a$) est plus directement utilisable, parce que, tout en parlant encore évidemment d'une expérience externe réelle et non purement formelle ou imaginaire, KANT fait une allusion précise à ce déroulement : « Contre cet argument (de l'idéalisme), il suffit d'alléguer que la conscience transcendente de nous-mêmes qui accompagne la spontanéité de tous nos états intellectuels, mais qui consiste dans le simple *je* sans détermination de mon existence dans le temps, est assurément immédiate, mais que la conscience empirique de moi-même qui constitue (ausmacht) le sens interne (comme la conscience transcendente constitue la forme de l'intellectualité de mon sujet) n'est nullement immédiate, — que la conscience d'autres choses en dehors de moi (qui doit également être présupposée comme intellectuelle et, dans cette mesure, n'est pas une représentation de ces choses dans l'espace, mais peut être nommée une intuition intellectuelle par laquelle nous n'avons aucune connaissance des choses) et la détermination de leur existence dans l'espace doivent avoir lieu corrélativement (zugleich) à la détermination de mon existence dans le temps, — et qu'ainsi [jè n'ai pas plus conscience] de ma propre existence empiriquement déterminée que de l'existence des choses hors de moi (choses dont je ne sais pas ce qu'elles sont en soi). — Car c'est dans l'espace seul que nous plaçons (setzen) le permanent; dans le temps il y a un changement continuuel (unaufhörlich) : mais la détermination de l'existence d'une chose dans le temps, chose qui est ainsi changeante, est impossible sans lier à son intuition le permanent. Celui-ci doit donc être intuitionné en dehors de nous comme objet du sens externe. Mais, vu que, en déterminant

origine dans celle de l'infinité de l'espace; celui-ci étant représenté comme une simultanéité actuellement infinie, sa description complète fournit un programme inépuisable par rapport auquel la progression, caractérisée par une multitude de termes sans cesse grandissante, ne peut jamais donner une totalité; le temps est, dit KANT, « infini, relativement à la simultanéité potentielle », ce qui semble bien signifier que son infinité n'est pas autonome, immédiate, indépendante, mais résulte de l'inadéquation nécessaire de l'infini spatial primitivement posé

mon existence, je n'ai pas conscience de moi-même d'une manière non empirique, je ne puis non plus être conscient du permanent en dehors de moi, en tant que non empirique, c'est-à-dire en tant que non situé dans l'espace, et j'ai conscience seulement de ma détermination de la représentation des objets dans l'espace dans la mesure où j'en suis affecté par eux sous cette forme *tandis que je la développe* (indem ich denselben ziehe) et que, par là, j'ai conscience aussi de ma propre existence dans le temps. »

Les affirmations les plus précises sont celles que nous trouvons dans REICKE, D 8, H I, p. 205 (Ak. XVIII, n° 6.313, p. 615, phase ω₁) : *Contre l'idéalisme* : « Si l'âme est seulement phénomène pour elle-même et si, par conséquent, l'intuition empirique que nous en avons n'est que la forme sensible de la manière dont son propre sujet est affecté par l'appréhension du divers d'une intuition donnée, celle-ci doit être une autre intuition que l'intuition interne, c'est-à-dire une intuition externe de telle sorte que c'est précisément cette dernière qui seule est immédiate. »

Quant aux textes de la deuxième édition de la *Déduction transcendentale des catégories* relatifs à la genèse du concept de succession, on peut les considérer comme groupant, sans les distinguer, les deux interventions de l'espace que nous venons d'examiner. Nous y lisons en effet : (§ 24, Ak. III, 121 ; T. P. 154). Nous ne pouvons nous représenter le temps « sans porter uniquement notre attention, en tirant une ligne droite (qui doit être la représentation extérieurement figurée du temps) sur l'action de synthétiser le divers, par laquelle nous déterminons successivement le sens interne et sur la succession de cette détermination en lui. Le mouvement comme acte du sujet (non comme détermination d'un objet), et, par suite, la synthèse du divers dans l'espace, si nous faisons abstraction de ce divers et si nous faisons attention seulement à l'acte par lequel nous déterminons le sens interne selon sa forme, le mouvement, dis-je, produit même pour la première fois le concept de succession. » On voit que le rôle de la *synthèse spatialisante* comme instrument de figuration du temps est plus ou moins assimilé à la propriété qu'a cette même synthèse de déterminer dans la passivité du sujet une série de chocs qui constituent le divers de la succession. « L'entendement, continue KANT, ne trouve donc pas dans le sens interne une telle liaison du divers en quelque sorte déjà

comme objet final de réalisation et de tout ensemble effectivement constitué par une adjonction successive réellement opérée (1). Toutefois, cette seconde intervention de l'espace ne nous autorise pas plus que la première à conclure à l'existence d'un sens externe et d'objets extérieurs, parce que l'espace n'est encore ici considéré que dans son rapport avec la spontanéité du sujet et comme un produit de cette spontanéité; c'est le sujet qui s'affecte lui-même par le déroulement de la forme spatiale; nous ne sortons point, par conséquent, de l'affection du moi par le moi.

Mais les facteurs que nous venons d'examiner sont encore insuffisants pour nous permettre de construire une succession objective. Le temps spatialement représenté par une ligne et l'espace regardé comme susceptible d'être déployé par l'activité constructive de l'esprit ne sont que les conditions générales d'une *Setzung* possible, les déterminants purement formels d'une série indéfinie d'opérations réalisables; il ne s'agit en somme que du concept ou plus exactement du schème de la succession. Pour qu'il pût être question d'une succession réelle, il faudrait

faite, mais il la produit en affectant ce sens. » Or, l'affection que ce texte résume ainsi est, précisément, d'un double caractère; celle qui est figurative du temps est formelle et purement représentative, celle qui provient du retentissement de l'acte est matérielle, elle consiste dans une sensation ou dans une impression.

Nous retrouvons cette même confusion dans les *Losé Blätter*, E 74, H II, p. 254. (Ak. XVIII, n° 6.319, p. 633, phase ω_{1-2}) : *Zur Kritik der R. V.* « Le temps ne peut se déterminer sans la représentation de l'espace et sans ce que nous produisons en lui par l'imagination. Mais l'espace réside dans notre sens externe que l'imagination doit affecter d'une certaine manière, et par là le sens interne est également affecté relativement à l'inhérence de cette représentation; l'affection concerne même le sentiment de plaisir, etc... »

(1) ERDMANN II, n° 358. (Ak. XVII, n° 4.046, p. 397, phase χ_2 ? μ ? (ρ ? ?) ν ? ? ?) : « *L'omnitudo collectiva* ou totalité repose sur la *position simultané*. De la *multitudo distributiva* je puis conclure à l'unité collective (*unitatem collectivam*), mais non de *l'omnitudo*, parce que la progression est infinie et non complète. Le temps, est, relativement à la simultanéité potentielle (*potentialen*), infini. C'est pourquoi nous nous représentons l'espace comme *actuellement* infini. »

que nous eussions le moyen de traiter le temps comme corrélatif des termes qui se succèdent, de manière à établir entre eux et lui ce qu'on pourrait appeler une permanente simultanéité; or le temps, si on l'envisage du côté du sujet qui le déploie, n'apparaît que comme une forme vide et ne saurait passer en quelque sorte du côté du donné pour être traité comme objet; il ne peut donc servir de fondement aux divers phénomènes qui, se succédant en lui, devront être déterminés dans leur position relativement à lui; KANT nous le répète à maintes reprises: le temps en lui-même ne peut être perçu (1); il faut donc nécessairement poser un quelque chose qui fournira le substrat indispensable que nous cherchons, — et ce quelque chose est le permanent.

Quel est exactement le rôle que joue ce permanent et quelle est, d'une manière précise, la relation qui existe entre lui et la succession? KANT ne s'est pas exprimé sur ce point de la manière la plus claire. Il n'est pas douteux cependant que ce permanent sert d'abord d'auxiliaire pour la perception même du changement et qu'il est une condition nécessaire de cette perception; sous cet aspect, il apparaît moins comme un élément intégrant de la notion même de devenir ou de transformation que comme l'unique moyen dont nous pouvons disposer pour reconnaître dans l'expérience les faits qui correspondent à cette notion; il est l'arrière-plan indispensable pour la perception du changement, l'écran sur lequel seul celui-ci peut se manifester (2). Mais l'affirmation de la non per-

(1) *Critique*, 2^e édit. Ak. III, 159 et 162; T. P., 202 et 206 — 1^{re} et 2^e édit. Ak. III, 163 et 166; T. P. 207 et 210; — 2^e édit. Ak. III, 167; T. P. 212. — *Lose Blätter Kieseewetter* (Ak. XVIII, n° 6.311, p. 611, phase 6) 1796).

(2) *Critique*, 2^e édit. Ak. III, 192; T. P. 240. « Non seulement nous ne pouvons nous représenter aucune détermination du temps autrement que par le changement dans les rapports extérieurs (le mouvement) relativement au permanent dans l'espace (par exemple le mouvement du soleil par rapport aux objets de la terre), mais... »

ceptibilité du temps combinée avec l'attribution de cette fonction au permanent ne doit pas nous faire croire que celui-ci est une donnée psychologique (1) car nous retournerions alors à son sujet dans la conception de la vérité qui était celle de l'*idéalisme problématique*, conception que nous avons rejetée au sujet de la succession. Le permanent n'est pas un fait constatable dont il suffirait de noter la présence, mais une conception de l'esprit qui

D° Ak. III, 201; T. P. 249: « Tout changement suppose qq. de permanent dans l'intuition, même pour être seulement perçu comme changement. »

Cf. 1^{re} édit. Ak. IV, 228; T. P. 338 (infra note 1).

Lose Blätter Kieseletter. (Ak. XVIII, n° 6.311, p. 611): « Le changement suppose quelque chose de permanent par rapport à quoi il change et qui fait que le changement est perçu...; par suite il doit y avoir un permanent par rapport à quoi le changement dans le temps doit être perçu. »

(1) A ce point de vue, le texte de Ak. III 166; T. P. 210: « eine leere Zeit, die vorherginge, ist *kein Gegenstand der Wahrnehmung* (un temps vide qui précéderait n'est pas un objet de perception), est préférable à la formule habituelle: *Nun kann die Zeit für sich nicht wahrgenommen werden* (le temps ne peut par lui-même être perçu). Il est d'autant plus nécessaire d'insister sur le caractère a priori du permanent que, dans la *Critique*, à côté de textes formels affirmant que celui-ci ne saurait être tiré de l'expérience (2° édit. Ak. III, 193; T. P., 240), nous en trouvons d'autres qui pourraient faire croire à son origine empirique: 1^{re} édit. Ak. IV, 221; T. P., 327: « Nous devons prendre comme base la permanence d'un objet donné, en l'empruntant à l'expérience, si nous voulons appliquer à cet objet le concept empiriquement utilisable de substance (dass wir vielmehr die Beharrlichkeit eines gegebenen Gegenstandes aus der Erfahrung zum Grunde legen müssen, wenn wir auf ihn den empirischbrauchbaren Begriff von einer Substanz anwenden wollen). » Cf. D° Ak. IV, 228; T. P. 338: « Si je veux connaître par l'expérience l'identité numérique d'un objet extérieur, je prêterai attention à la permanence du phénomène relativement auquel, comme sujet, tout le reste se rapporte comme détermination et je remarquerai l'identité de ce phénomène dans le temps où ces déterminations changent. » D° Ak. IV, 250; T. P. 372: « Si l'on pouvait nous dire: l'âme est une partie simple de la matière, alors nous pourrions, d'après ce que l'expérience nous en apprend, en déduire la permanence... » 2° édit. Ak. III, 270; T. P., 338: « Si donc ce concept, sous la dénomination de substance, doit désigner un objet qui peut être donné, s'il doit devenir une connaissance, il faut prendre comme fondement une intuition permanente, en tant qu'il s'agit là d'une condition indispensable de la réalité objective d'un concept. — c'est-à-dire *ce par quoi seulement l'objet est donné.* » Cf. encore D° Ak. III, 275;

permet de classer, d'organiser et d'interpréter le divers. Aucune sensation, aucun phénomène psychologique en général ne peut être considéré comme permanent; aucun même ne pourrait nous conduire à la position d'un permanent si l'idée de permanence ne précédait pas et ne nous fournissait pas le moyen d'envisager comme correspondant à un objet qui demeure des impressions qualitativement identiques peut-être, mais numériquement différentes.

Toutefois, même avec cette réserve qui lui maintient son caractère de facteur a priori, le permanent, envisagé comme condition de la perception empirique du changement et comme impliqué par elle, apparaît comme lié trop étroitement au fait, en lui-même contingent, de pouvoir trouver entre certaines sensations une similarité qui permettrait de conclure à l'identité de leur objet. Or il en résulte deux illusions qui doivent être évitées : d'une part, si on s'installe du côté de la succession empiriquement construite, le permanent semble n'avoir qu'une valeur conditionnelle relativement à une opération effectivement réalisée mais qui, en elle-même, n'a rien de nécessaire; — d'autre part, si on se place du côté du permanent, on est naturellement porté à supposer, mais à tort, que sa seule position entraîne la présence dans la sensibilité d'une donnée qualitative toujours semblable qui en sera la manifestation. Or, l'admission du permanent n'entraîne pas inévitablement la seconde conclusion; pour qu'il en soit autrement il faudra que l'on puisse attribuer à ce permanent, en s'appuyant sur la forme a priori de son intuition, certains caractères qui le déterminent *in aeter-*

T. P. 356 : « L'unité de la conscience n'est que l'unité dans la pensée, unité par laquelle aucun objet n'est donné et à laquelle par conséquent la catégorie de substance, qui suppose toujours une intuition donnée, ne peut être appliquée. »

Le caractère purement idéal du permanent ne sera nettement affirmé sans aucune réticence ni aucune amphibologie que dans l'*Uebengang*.

num; — et quant à la première démarche, si elle est légitime dans la critique de l'*idéalisme problématique* où KANT s'appuie sur la réalité de la succession des phénomènes du sens interne prise comme point de départ de la recherche, elle ne permet pas de saisir le caractère absolu de la position du permanent qui est indépendante en elle-même de toute vérification pratique et qui appartient originairement aux lois constitutives a priori de la possibilité de toute succession réelle. Le permanent est le corrélatif, le terme dernier de référence qui n'admet plus en lui-même et intérieurement aucun changement, aucune interruption, aucun intervalle, mais relativement auquel seulement tous ces rapports peuvent être déterminés et acquérir de l'objectivité.

Ayant ainsi posé a priori le permanent comme une exigence de la succession, il nous reste à nous demander quelle est la nature du terme dont nous pourrions l'affirmer. Or, si l'expérience est incapable de nous conduire à en former la notion, elle ne saurait non plus nous être utile dans ce travail de détermination ; il en est ici comme dans l'argument ontologique où, après s'être élevée à l'idée de l'existence nécessaire, la raison réduite à ses propres moyens pour découvrir la nature de l'être auquel cette propriété pourrait être légitimement attribuée, doit faire l'inventaire de ses concepts parmi lesquels seulement elle est en droit d'espérer trouver l'essence qui est l'objet de sa recherche; l'unique différence est que, dans le problème du permanent, il s'agit d'intuition et non de concept; encore n'est-ce pas une véritable différence puisque si, d'après KANT, la preuve ontologique ne saurait aboutir, c'est précisément parce que l'*ens realissimum* reste l'objet d'un simple concept et ne peut devenir objet d'intuition.

L'argumentation kantienne comprend une partie positive et une partie négative. La seconde, qui a pour but

de montrer que le moi n'est pas susceptible de fournir l'élément de permanence cherché, est de beaucoup la plus importante et la plus développée; elle se subdivise elle-même en deux autres : considérant d'abord la forme de l'intuition interne, c'est-à-dire la forme temporelle, l'auteur de la Critique montre qu'elle est incompatible avec le permanent; puis, combattant la psychologie rationnelle qui prétend déterminer l'existence et la nature du moi en s'appuyant seulement sur le *je pense*, il s'efforce de prouver que l'unité de cette conscience ou de cette représentation n'est pas convertible avec la permanence et ne lui est pas assimilable.

Le temps impose à tout son contenu la forme du changement; si donc le moi est l'objet du sens interne et si nous ne disposons que du temps pour le déterminer, pour nous le représenter intuitivement, il est manifeste que nous ne pouvons trouver en lui le permanent dont nous avons besoin pour constituer notre succession objective; le temps ne saurait nous permettre par lui-même de construire le corrélatif indispensable de cette succession, car, si, à la forme du temps, nous joignons l'idée d'un objet, d'un quelque chose et si nous posons ce quelque chose dans le temps, nous serons immédiatement obligés d'en admettre l'apparition et la disparition perpétuelles.

Il importe d'ailleurs de préciser sur ce point la théorie kantienne : en montrant que la forme du sens interne ne fournit pas les moyens d'arriver à la permanence de l'objet, KANT n'entend point réduire le moi, même comme simple phénomène, c'est-à-dire comme appartenant au système du monde et de l'expérience, à une suite de termes sans cesse évanouissants; ces termes qui sont essentiellement nos représentations considérées comme événements sont en réalité rapportés à un objet, quelle que soit la manière dont cet objet est posé, ce que nous examinerons plus loin; cet objet est différent de nos représenta-

tions qui sont ses déterminations successives et ses modalités; mais quand nous voulons objectiver les données du sens interne, c'est-à-dire quand précisément nous voulons les référer à leur objet, nous sommes obligés en somme d'en rester à un acte de position sans pouvoir aller au delà; notre idée de l'objet ne peut se préciser en intuition, car nous ne disposons ici que de la forme du temps et si nous appliquons cette forme à l'objet lui-même au lieu de la restreindre à ses déterminations, nous ne faisons que le morceler et le réduire à une série d'ins-tantanéités pour lesquelles nous serions obligés de chercher dans un autre objet un nouveau point de référence et ainsi de suite indéfiniment. Le temps, nous dit l'auteur de la Critique dans une formule qui nous paraît bien exprimer sa pensée, ne peut nous faire connaître que « le changement des déterminations mais non l'objet déterminable (1) »; nous voyons donc par là que l'impossibilité de trouver dans le moi la permanence que nous cherchons ne vient pas de ce que le moi serait une simple succession de phénomènes mais de ce qu'il ne comporte pas de représentation intuitive; il n'est qu'un terme d'ordre idéal; nous le posons simplement pour lui rapporter nos représentations regardées comme ses attributs; la corrélation que nous établissons entre lui et les phénomènes qu'il sous-tend est fictive puisqu'elle est indifférente; sa permanence apparente n'est que l'unité pensée d'une pluralité successive, quelle que soit par ailleurs cette pluralité. L'ordre régulier de la détermination que devrait fournir le permanent est ici renversé; au lieu de servir de base et de fondement à cette détermination, il n'est que le

(1) 1^{re} édit., Ak. 2339; T. P., 355. Cf. *Dissertation*, Section III, § 15, Corollarium (Ak. II, 405). « Horum quidem conceptuum alter proprie intuitum objecti, alter statum concernit, imprimis repraesentativum ». — ERDMANN: *Mittheilungen*, p. 76: « Le temps est la condition du jeu de la sensation, mais l'espace celle du jeu des formes. » *Vorlesungen*, placées par HEINZE en 1790 (loc. cit. 694): « Nos représentations

résultat d'une sorte de compromis entre la multiplicité des phénomènes du sens interne et l'idée de l'objet qui leur correspond. Le moi apparaît donc comme permanent, non pas en lui-même et par nature, mais par opposition à la succession des phénomènes dont il est traité comme le sujet et considéré comme l'unité. Dans la pensée que nous avons de nous-mêmes, notre conscience transcendente se le donne comme terme de référence pour lui rapporter tous les événements psychologiques ; elle utilise naturellement, pour cette opération, la forme temporelle qui est celle de toute représentation envisagée dans son inhérence, c'est-à-dire dans sa réalité actuelle au sens cartésien, et elle aboutit à la constitution de cette série subjective dont nous avons déjà parlé ; mais cette série est illusoire puisque ses facteurs intégrants ne sont plus homogènes et puisque nous l'avons formée en fait sans posséder le seul élément qui nous aurait permis de lui conférer l'existence, à savoir un objet dont l'intuition, impliquant la permanence, n'admettrait en lui-même, comme nous l'avons dit plus haut, aucun intervalle ni aucun changement, et fonderait ipso facto l'unité matérielle du temps.

Si l'on examine ce premier aspect de l'argumentation kantienne, on voit qu'elle ne tient compte d'aucune caractéristique intérieure du moi révélée par sa conscience ou sa représentation. Le terme *moi*, dont nous verrons qu'il est sans doute utilisé pour permettre de maintenir l'identité fondamentale de la conscience transcendente et de l'objet du sens interne, ne désigne véritablement ici que ce dernier objet ; il faut le considérer,

internes supposent toujours les représentations externes. Je détermine dans le temps mes représentations, que je tiens des sens, externes. *Si nous parlons d'objets, c'est toujours d'objets des sens externes.* La liaison des représentations des sens externes repose à la vérité sur le sens interne, mais il s'agit d'une simple synthèse de représentations qui sont déjà là. »

si l'on veut saisir le sens de la démonstration, comme une simple dénomination du point de référence auquel sont rapportés les phénomènes qui ne sont pas susceptibles d'être traités comme des modalités ou des attributs d'un objet intuitionnable dans l'espace. Toute lumière qui nous apprendrait du dedans quelque chose sur ce moi est exclue par la méthode suivie ; nous sommes placés en présence de données que nous cherchons à objectiver ; ce travail d'objectivation commence, d'après les lois mêmes de la conscience déterminante, par la référence à un objet = X ; à ce moment, nous avons à faire à ce que KANT appelle généralement *perception* ou *intuition empirique indéterminée* (1) ; mais, cet objet, nous ne pouvons nous contenter de le poser ; nous voulons le construire ; or, si pour certaines données, qui prendront alors le nom de données du sens externe, l'objet = X est susceptible d'être construit selon la forme spatiale, nos représentations considérées comme événements n'admettent pas, au contraire, ce mode d'objectivation ; il est donc impossible d'en faire des données du sens externe, et l'objet qui leur correspond reste toujours = X , faute pour le temps, seule forme d'intuition dont nous disposons en dehors de l'espace, de pouvoir servir à le déterminer. On peut donc dire que l'auteur de la Critique a placé le sujet déterminant devant les phénomènes psychologiques ou devant les chocs produits dans la sensibilité par les actes de représentation ; puis, interdisant à ce même sujet de rien savoir directement sur lui-même, et l'autorisant seulement à faire usage de la fonction qui lui est propre, c'est-à-dire à référer ces impressions à un objet pour déterminer ensuite ce dernier d'après une des formes fondamentales d'intuition dont il dispose, c'est-à-dire l'espace et le temps, il nous fait

(1) Cf. supra 30 (note), 42, 64. — Cf. égt. infra 151.

assister à l'échec de la construction directe de cet objet par le moyen du temps.

Mais KANT ne pouvait s'en tenir à cette argumentation dans laquelle l'objet du sens interne, désigné par le terme *moi*, n'a cependant aucune spécificité et n'est en réalité que l'objet en général envisagé comme sujet d'attributs ou de modalités représentables uniquement sous la forme du temps ; il lui était impossible d'ignorer et de négliger d'une manière définitive la conscience ou la représentation *je* dans laquelle nous croyons précisément éprouver directement ou penser notre unité ; après avoir montré, en partant des phénomènes du sens interne, que leur forme d'objectivation, le temps, ne peut atteindre l'objet déterminable, il lui fallait nécessairement prendre en considération le *je* lui-même et prouver que par lui nous ne saurions arriver à déterminer notre existence. Cette preuve, qui se confond avec la critique de la psychologie rationnelle, comprend, en réalité, deux moments qu'il importe de soigneusement distinguer : d'une part, le *je* ne peut en lui-même nous rien révéler sur notre existence ni sur notre essence, ni, à plus forte raison, sur l'existence ou sur l'essence de tout être pensant en général ; d'autre part, la conscience transcendente et le moi comme objet du sens interne, comme moi sous-tendant la série de ses déterminations, ne sont pas directement assimilables ; en admettant, ce qui sera la thèse de KANT, qu'il s'agisse dans les deux cas d'un seul et même moi, il n'en reste pas moins que celui-ci est envisagé à deux points de vue différents, et on ne peut, après avoir fait l'inventaire des caractéristiques de la conscience dans l'acte de penser, les transcrire dans le monde des phénomènes pour convertir en permanence du moi sous le divers de ses représentations, traitées comme événements se succédant en lui, l'unité qui appartient au *je pense* à l'intérieur de l'opération même de la

représentation. Nous considérons qu'il ne faut pas confondre ces deux thèses mais qu'il importe, au contraire, de les séparer nettement, car la justification de l'une n'entraîne pas nécessairement la justification de l'autre ; il pourrait se faire, par exemple, que KANT eût réussi à prouver l'impossibilité d'une assimilation entre la détermination phénoménale et la détermination transcendentale du moi, sans avoir démontré par là que celle-ci est entièrement illusoire et ne saurait nous fournir aucune lumière sur notre destinée. Nous reviendrons plus loin sur cette dernière question ; pour le moment, nous examinerons la première qui intéresse plus spécialement la recherche du permanent.

Les deux principaux arguments kantien sont ici les suivants : tout d'abord le moi ne peut fournir aucun prédicat d'intuition qui permette de le discerner de la pluralité des termes successifs et de l'opposer comme facteur permanent au devenir incessant de ses modalités ; en second lieu, son unité n'est que l'unité d'une pensée intérieure à chaque représentation, et non une unité intuitive dans laquelle et par rapport à laquelle pourraient être situées les représentations envisagées dans leur inhérence (1).

(1) *Critique*, 2^e édit. Ak. III, 193 ; T. P., 240 : « La conscience de moi-même dans la représentation *je* n'est pas du tout (gar keine) une intuition, mais une représentation purement intellectuelle de la spontanéité d'un sujet pensant. C'est pourquoi ce *je* n'a pas non plus le moindre prédicat d'intuition qui, en qualité de permanent, pourrait servir de corrélatif à la détermination du temps dans le sens interne. »

D^o 1^{re} édit. Ak. IV, 221 ; T. P. 327-328 : « Le moi est, il est vrai, dans toutes les pensées ; mais à cette représentation n'est pas liée la moindre intuition qui le distingue d'autres objets d'intuition. On peut donc percevoir que cette représentation se reproduit toujours dans toute pensée, mais non que le moi est une intuition fixe et persistante (stehende und bleibende), dans laquelle les pensées (en tant que changeantes), se succéderaient. »

D^o 2^e édit. Ak. III, 270 ; T. P., 338 : « Mais nous n'avons dans l'intuition intérieure rien de permanent, car le moi n'est que la conscience de ma pensée ; il nous manque donc, si nous voulons nous en tenir à la pensée, la condition nécessaire pour nous appliquer à nous-même en

Le second argument est d'ailleurs manifestement, dans l'esprit de KANT, un corollaire du premier. Bien que, dans cette question du moi comme dans celle du permanent à laquelle elle est étroitement liée, certains textes puissent faire croire que ce prédicat d'intuition est un prédicat empirique susceptible d'être constaté et trouvé dans l'expérience (1), il n'est pas douteux qu'il s'agit en réalité d'un prédicat déterminable a priori en s'appuyant sur la notion du moi, prédicat dont la nature nous permettrait également a priori de poser la permanence de ce dernier (2). Or l'impossibilité de cette détermination, en même temps qu'elle entraîne l'échec de la psychologie rationnelle, nous interdit de prendre le moi comme corrélatif des phénomènes psychologiques ; les deux conséquences sont évidemment solidaires : faute de pouvoir en effet s'appuyer sur le *je* considéré in abstracto pour lui attribuer a priori des caractéristiques intuitives et en fixer la nature, la psychologie rationnelle est obligée de renoncer à s'installer en quelque sorte au delà des représentations pour ne plus saisir le moi qu'à l'intérieur de ces dernières ; elle doit, en

tant qu'être pensant le concept de substance, c'est-à-dire le concept d'un être subsistant par soi ; la simplicité de la substance qui s'y trouvait liée s'évanouit complètement avec la réalité objective de ce concept et se transforme en simple unité logique qualitative de la conscience de soi dans la pensée en général, qu'elle soit composée ou non. » Cf. 1^{re} et 2^e édit. Ak. 510-511 ; T. P., 612-613, et particulièrement ceci : « On ne voit pas comment la simple conscience qui est contenue dans toute pensée ou tout au moins peut y être contenue, devrait, quoique, à la vérité, elle soit dans cette mesure une représentation simple, me conduire à la conscience et à la connaissance d'une chose dans laquelle la pensée seule peut être contenue. »

(1) Supra, p. 102.

(2) Critique, 1^{re} édit. Ak. IV, 229-230 ; T. P., 341. « Cette permanence ne nous est donnée par rien avant l'identité numérique de nous-mêmes que nous concluons de l'aperception identique... »

D° Ak. IV, 239 ; T. P., 355 : « Ce moi devrait être une intuition qui, par le fait qu'elle serait présumée dans la pensée en général (avant toute expérience) nous fournirait, comme intuition a priori, des propositions synthétiques, s'il devait être possible de constituer une connaissance rationnelle pure de la nature d'un être pensant en général. »

d'autres termes, abandonner la méthode synthétique pour la méthode analytique (1), mais celle-ci ne pourrait lui fournir qu'un moyen illusoire pour arriver à son but en transformant par un paralogisme l'unité intrinsèque de la représentation en substrat permanent des représentations événements (2); si donc l'on veut éviter ce paralogisme, on doit traiter le moi comme faisant partie de ces représentations discursivement considérées et comme en étant la forme constitutive, mais non comme en sous-tendant la succession; rien, dès lors, ne permettra d'affirmer que cette pensée qui accompagne et unit toutes les autres ne s'écoule pas comme elles (3).

Nous venons d'indiquer, pour ainsi dire, le schème de la démonstration, mais, dans le détail de ses démarches, elle est loin de se présenter sous une forme aussi simple, et un examen plus précis de la manière dont elle est mise en œuvre y révèle, non seulement une complexité réelle, mais encore de multiples confusions. Si nous considérons en effet le système des relations objectives qui constitue l'Univers, idéal supposé réalisé de l'unité totale des phénomènes, ou même si nous prenons simplement un moment de cette réalisation, une synthèse provisoire et limitée telle qu'on peut la rencontrer à un stade déterminé du progrès individuel ou collectif de l'esprit, nous voyons que la relation des facteurs qui appartiennent à cette unité partielle ou complète, ne peut être traitée comme un en soi mais doit être nécessairement référée à une conscience; celle-ci n'est pas autre chose que la conscience constructive, déterminante, transcendente, copule dyna-

(1) Supra 33 (note) et 42-43.

(2) *Critique*, 1^{re} édit. Ak. IV, 221; T. P. 328: Le premier raisonnement de la psychologie rationnelle nous fait prendre « le sujet logique permanent de la pensée pour la connaissance du sujet réel de l'inhérence dont nous n'avons, ni ne pouvons avoir la moindre connaissance... »

(3) D° Ak. IV, 222; T. P., 340.

mique de tout rapport objectif et identique à l'unité nécessaire de la pensée. Si nous envisageons maintenant les représentations, non plus dans ce qu'elles représentent mais en elles-mêmes et comme événements, nous devons, en vertu des lois de notre esprit, les rapporter à un objet; cet objet, ainsi que nous l'avons vu, nous ne pouvons le construire d'une manière intuitive puisque nous ne possédons ici d'autre instrument que le temps, inapplicable à l'objet lui-même et susceptible seulement de grouper les modalités de cet objet, c'est-à-dire précisément nos représentations; mais, faute de pouvoir l'intuitionner, nous cherchons au moins à le penser, et, lui appliquant alors la forme générale de tout jugement, nous le traitons comme un sujet dont les représentations seraient les attributs; de cette combinaison de l'idée d'objet du sens interne avec celle de la fonction du sujet dans le jugement naît une idée du moi qui est manifestement différente de celle que nous fournissait la conscience comme condition de toute synthèse, et, loin de pouvoir être identifiée avec elle, elle en est en réalité le produit. Que, dans cette production, la conscience transcendente ait été obligée d'emprunter quelque chose à elle-même, qu'elle se soit faite objet ou qu'elle se soit prise comme objet et qu'elle ne soit pas simplement le principe de la construction dont les caractéristiques formelles se retrouveraient dans le résultat obtenu, nous aurons à l'examiner en étudiant la question de la *jonction des deux moi* ; mais, même en admettant que le second moi s'éclaire ainsi de la lumière que lui apporte le premier, on ne saurait cependant ramener le premier au second. Or c'est précisément la tendance que manifeste l'auteur de la *Critique* en divers passages de la première édition des *Paralogismes transcendentaux*; se trouvant en présence de l'unité du moi telle que nous croyons la saisir dans la conscience déterminante, il l'assimile à la simplicité

et à l'identité infiniment pauvres d'un terme de référence (1).

Cette assimilation est d'ailleurs favorisée par une confusion manifeste dans la conception kantienne de la conscience transcendente à l'époque de la *Critique* et des *Prolegomènes*, confusion que nous avons déjà signalée et que nous examinerons plus longuement dans la suite ; elle consiste à voir dans le *je* tantôt une véritable puissance de synthèse qui, s'accompagnant de lumière intérieure, mérite réellement le nom de conscience, tantôt une simple représentation, cette représentation étant elle-même, ou jointe à l'idée d'une relation objective des phénomènes, ou analytiquement contenue dans le concept d'expérience, ou enfin prise nécessairement comme condition formelle dans la constitution de toute connaissance. Le *je*, considéré sous ce deuxième aspect, n'est plus que le foyer vers lequel convergent les termes d'une série objective et il commence à se rapprocher singulièrement **du je auquel sont rapportées les déterminations psychologiques** ; mais, dans la première édition des *Paralogismes*, on peut dire que ce rapprochement va jusqu'à l'identification par suite de l'absence d'une idée précise sur le dualisme entre le *je pense* et le *je suis*, entre l'acte de représentation et sa répercussion dans le sens interne (2) ; on y paraît en effet passer de la conscience trans-

(1) L'ensemble de ces confusions se retrouve dans la *Remarque sur la deuxième antinomie* (1^{re} et 2^e édit. Ak. III, 307 ; T. P. 390 et 401). Dans ce texte, KANT envisage d'abord l'unité du moi comme celle d'un objet en général, comme celle d'un simple terme de référence ; puis il oppose, d'ailleurs d'une manière assez obscure, le point de vue subjectif au point de vue objectif, c'est-à-dire, si l'on préfère, le point de vue du *je* substrat du temps au point de vue du moi inséré dans le temps, opposition représentée par le spectateur étranger dans les *Paralogismes*. Il affirme incidemment que tout objet est, par rapport à lui-même, une unité absolue ; mais on ne voit pas comment une telle propriété pourrait appartenir à un autre objet que le sujet lui-même. Cf. BRUNSCHWIG, *La technique des antinomies kantienne*. (Revue d'histoire de la Philosophie, Janvier-Mars 1928, p. 60).

(2) Supra, 31 et sq (note).

centendale comme véhicule des catégories et des concepts en général, c'est-à-dire comme copule d'Univers, au moi, point de référence des représentations envisagées comme ses attributs, par un simple changement de perspective, par le seul fait de prendre la conscience pour objet ou de la traiter comme une représentation désignant un objet; ce qui, du premier point de vue, apparaissait comme un enchaînement de phénomènes intrinsèquement liés, semble se transformer directement en série de déterminations de la copule elle-même, devenue objet déterminable et substrat, (ou correspondant à un tel objet); et l'on voit ainsi que le caractère immédiat de cette transformation, d'ailleurs illusoire, entraîne bien la confusion dont nous parlions entre la copule des jugements objectifs traitée comme objet déterminable (ou l'objet désigné par cette copule devenue représentation) et l'objet du sens interne auquel devraient être référées uniquement les *Empfindungen*; en tant que sujets d'un jugement d'attribution dans lequel les représentations sont prises comme prédicats, les deux moi sont réellement identifiés.

Il résulte des observations précédentes que ce moi dont nous disions plus haut qu'il peut, d'après KANT, s'écouler comme toutes nos autres pensées, est tantôt l'unité objective de la conscience déterminante ou transcendente, tantôt la représentation moi expressive de cette conscience envisagée non plus comme lien dynamique et intérieur de ses représentations mais comme leur sujet d'attribution, tantôt l'objet désigné par cette même conscience transformée en une simple idée, tantôt enfin la pensée de l'objet du sens interne auquel tous nos phénomènes psychologiques doivent être rapportés comme événements; et ces quatre conceptions du moi, loin d'être examinées dans une étude distincte, interfèrent constamment au cours d'un même développement (1).

(1) Cf. supra D°, la confusion déjà signalée entre le moi, véhicule

Dans quelle mesure ces confusions permettent-elles à l'auteur de la Critique d'écarter plus facilement la thèse qui prétendrait tirer la permanence du moi de l'idée de son unité et modifient-elles ou complètent-elles la réfutation du paralogisme de la psychologie rationnelle? Cette réfutation n'était-elle pas entièrement assurée par la dis-

des concepts transcendants ou catégories, et le moi objet du sens interne.

Cf. également, 1^{re} et 2^e édit. Ak. III, 265 ; T. P., 324 : « A la base de cette science de l'âme, nous ne pouvons placer autre chose que la représentation simple et par elle même entièrement vide de contenu, moi, de laquelle on ne peut même pas dire qu'elle soit un concept, mais qui est une simple conscience qui accompagne tous les concepts. » (Confusion entre conscience et représentation jointe à une série objective). « Par ce « moi », par cet « il » ou par ce quid (es), par la chose (das Ding) qui pense, on ne se représente rien de plus qu'un sujet transcendantal des pensées = X qui n'est connu que par les pensées qui sont ses prédicats et dont nous ne pouvons, si nous faisons abstraction de ces pensées, jamais avoir le moindre concept. » (Absence de distinction entre le moi de la conscience transcendantale prise comme sujet et le moi comme objet du sens interne auquel sont rapportées les *Empfindungen*, les phénomènes psychologiques subjectifs).

1^{re} édit. Ak. IV, 221 ; T. P., 327 : « Mais dans notre proposition nous n'avons pris aucune expérience pour fondement ; nous avons simplement tiré notre conclusion du concept de la relation que toute pensée a avec le moi en tant que sujet commun auquel elle est inhérente. » (Confusion entre le moi copule déterminante et le moi, objet déterminable).

D° Ak. IV, 222-224 ; T. P. 330-333, où il s'agit successivement de l'unité objective de la conscience (unité de la pensée dans un vers), de la simplicité de la représentation *moi* dans cette conscience, et enfin de la simplicité de la représentation de l'objet auquel sont référées les diverses autres représentations comme autant d'attributs.

D° Ak. IV, 228-229 ; T. P., 338-339, la confusion constante entre l'identité du sujet représenté comme terme de référence pour tous les phénomènes du sens interne et l'identité du sujet comme condition formelle de l'enchaînement des pensées (c'est-à-dire comme conscience transcendantale).

Prolegomènes § 46, Ak. 334 : « Il semble que, dans la conscience de nous-mêmes (dans le sujet pensant), nous avons ce substantiel, et, à la vérité, dans une intuition immédiate ; car tous les prédicats du sens interne se rapportent au moi comme sujet et celui-ci ne peut être encore (weiter) pensé comme prédicat d'un autre sujet. Il semble donc etc..., or cette attente est vaine. Car le moi n'est pas un concept, mais seulement la désignation de l'objet du sens interne, dans la mesure où nous ne le connaissons plus (weiter) par aucun prédicat ; par suite s'il ne peut, à la vérité, être en soi un prédicat d'une autre chose, il

tion que nous avons présentée plus haut entre l'unité réalisée par le *je* à l'intérieur de la pensée et le substrat permanent auquel devrait être référée cette même pensée envisagée comme un événement? Le simple changement de perspective grâce auquel, après s'être installé à l'intérieur de la représentation, ou, plus exactement, à l'intérieur d'un système de représentations sous-tendu par le *je*, on s'extériorise par rapport à lui et on le prend pour

ne peut pas être davantage le concept déterminé d'un sujet absolu, mais seulement, comme cela se produit dans tous les autres cas, le rapport des phénomènes internes au sujet inconnu de ces phénomènes. » (Cf. infra, 124).

Ces confusions se traduisent encore dans le caractère amphibologique de l'expression : sujet du jugement, utilisée par KANT dans les *Paralogismes transcendentaux* pour désigner indistinctement le sujet auquel l'attribut est référé, c'est-à-dire le sujet de la proposition, et la copule qui fait l'unité du jugement, la forme générale du rapport, le lieu de toutes les relations.

Une des raisons de l'incertitude des expressions ou des développements que nous trouvons dans cette partie de la *Critique* nous paraît être la suivante : il n'y a pas une seule, mais deux formes générales du *Paralogisme* ; d'une part, le moi empirique déterminé par la série de ses phénomènes psychologiques individuels apparaît nécessairement comme sans coupure et comme le substrat de tous les phénomènes qui pourront se trouver en lui ; c'est commettre un paralogisme que de supposer que cette identité subjective, cette permanence dans un temps subjectif est valable objectivement et universellement, c'est-à-dire valable pour tout spectateur prenant le moi comme objet ; au contraire, du point de vue de ce spectateur étranger, la première série se disloque, les phénomènes s'écartent, l'âme apparaît comme ne pensant pas toujours et le dernier phénomène psychologique qui a précédé mon sommeil, loin d'être en contiguïté avec le premier qui a suivi mon réveil, en est séparé par toute la série des événements objectifs que mesure le déplacement de l'aiguille de ma montre. D'autre part, la conscience déterminante, le *je pense* de la conscience transcendente et constructive, copule d'Univers, apparaît nécessairement comme simple dans son acte, mais cette unité n'est précisément que l'unité d'un acte ou d'une loi ; c'est encore un paralogisme, mais différent du premier, que de transformer cette copule constituante en substrat des représentations dont elle forme la synthèse, et de la traiter comme une substance sous-tendant des événements. Les deux formes de paralogisme sont distinctes, mais KANT les combat toutes deux à la fois. Il se trouve ainsi, par le fait qu'il confond deux thèses adverses, commettre la même confusion dans la critique qu'il dirige contre elles.

Sur ces difficultés, voir les remarques et les interprétations d'ERDMANN. *Kants Kritikmus*, p. 53 et sq.

objet, ne suffit-il pas à révéler l'illusion, puisque, aux yeux du moi ainsi devenu étranger à lui-même, le *je* apparaît bien plutôt comme une modalité, comme un attribut d'un objet inconnu = X que comme un véritable sujet? En réalité, l'argument ainsi présenté n'a peut-être pas la valeur probante qu'on serait tenté de lui attribuer tout d'abord et il n'est pas sans offrir de nombreuses difficultés. Il faut remarquer en effet qu'il est impossible à KANT d'abandonner toutes les caractéristiques de la conscience transcendente et que les arguments dirigés contre la psychologie rationnelle risquent de l'atteindre lui-même; or, ces caractéristiques, on les trouve affirmées, non seulement dans d'autres parties de la *Critique* telles que par exemple la *Déduction transcendente des catégories* où elles sont particulièrement indispensables à l'édification du système, mais même dans les *Paralogismes* où l'orientation donnée à la polémique devrait plutôt entraîner l'oubli : cette conscience est le terme « auquel se rapporte toute liaison ou toute séparation qui constitue la pensée » (1); c'est en elle que « la représentation du temps a originairement son fondement » (2) ; et, « si je supprime le sujet pensant, le monde corporel tout entier doit disparaître comme n'étant rien que le phénomène dans la sensibilité de notre sujet et un mode de représentation de celui-ci » (3). Or, comment concilier cette conception de la conscience avec l'idée de sa réduction au rang d'un simple événement et avec celle d'un évanouissement perpétuel? Le rôle qui, dans la philosophie kantienne, est attribué à la conscience transcendente paraît peu compatible, sinon avec les conclusions qui lui refusent la permanence mais laisseraient à la rigueur subsister la possibilité de son intemporalité, du moins

(1) *Critique*, 2^e édit., Ak. III, 274 ; T. P., 349.

(2) D^e Ak. III, 275. ; T. P., 356.

(3) D^e 1^{re} édit. Ak. IV, 240 ; T. P., 257.

avec les arguments qui la présentent comme entraînée dans une succession.

On pourrait, il est vrai, atténuer cette première difficulté par l'interprétation suivante que les textes n'imposeraient pas d'une manière positive, mais qu'ils n'infirmèrent pas non plus : l'idée d'un écoulement de la conscience ne répondrait pas à une réalité et il s'agirait là d'une simple analogie utilisée pour les besoins de l'exposition. En effet, la conscience, envisagée comme un événement, n'étant plus représentée que comme phénomène, ce mode de représentation suppose à son tour la conscience, et ainsi de suite à l'infini, de telle sorte que, dans cette réflexion perpétuelle, la conscience ne cesse jamais de sous-tendre l'ensemble de l'édifice; il y aurait dès lors contradiction à donner le primat au phénomène sur l'être ou à traiter l'être comme phénomène, ce qui se produirait précisément si nous prétendions appliquer la forme de la succession à la conscience comme unité de l'expérience et comme copule d'Univers, si nous la considérions, par exemple, comme s'écoulant dans le temps, soit par rapport à un substrat, tel que la matière, qui appartient lui-même à l'ordre des phénomènes, soit par rapport à un X inconnu, à un objet transcendantal. Aussi ne s'agit-il nullement d'étendre au dernier sujet de la réflexion les conditions de la représentation de l'objet comme phénomène, conditions qui, en fait, ne sont possibles que par lui; il faut, au contraire, maintenir le caractère absolu et dernier de la conscience transcendente dans le système du monde, et nous ne pouvons d'ailleurs concevoir le monde autrement si nous ne le regardons que comme un monde de phénomènes; mais, en même temps que nous maintenons à la conscience ce caractère absolu et dernier, nous sommes précisément obligés de remarquer que, dans la nécessité où nous nous trouvons de la prendre toujours comme point de

départ et de nous installer en elle, nous ne saurions en sortir pour l'examiner en quelque sorte du dehors et, par suite, pour en déterminer la nature et le mode d'existence (1). Si donc un adversaire émet une pareille prétention et veut prouver la permanence du moi en s'appuyant sur la conscience de l'unité de la pensée ou de l'expérience, nous pourrions lui répondre par une hypothèse polémique dans laquelle nous traiterons ce même moi comme un attribut ou comme une modalité d'un objet transcendantal = X relativement auquel nous envisagerons son écoulement comme possible; mais cette hypothèse n'aura naturellement aucune valeur positive; elle n'aura été construite que pour réfuter la théorie antagoniste en se plaçant sur son propre terrain et pour conclure à un agnosticisme (2).

Si l'on adopte cette interprétation générale de la pensée kantienne, il sera nécessaire de l'appliquer tout particulièrement aux thèses exposées dans l'étude du *Paralogisme de la personnalité*. Dans ce passage de la *Critique*, nous voyons intervenir un spectateur étranger qui nous examine dans le temps et qui, tout en admettant que la représentation *moi* accompagne toujours nos pensées dans notre conscience avec une rigoureuse identité, ne saurait cependant en conclure notre permanence objective; il semblerait donc, au premier abord, que l'écoulement de la conscience dans le monde des phénomènes est considéré au moins comme une possibilité; or nous croyons qu'il n'en est rien et qu'il suffit pour aboutir à des conclusions différentes de se reporter au chapitre premier des *Paralogismes* (3) et à l'étude du *Paralogisme*

(1) *Critique*, 2^e édit. Ak. III, 275; T. P., 356.

(2) Voir cependant *Reflexionen*, ERDMANN II, 1.039 (Ak. XVII, n° 4.054, p. 399, phase χ_2). Ce texte nous ramènerait, si on l'interprétait à la lettre, à la création continuée de *Descartes*: « Même la conscience peut s'écouler, surtout si rien ne dure que par la puissance divine. »

(3) 1^{re} et 2^e édit. Ak. III, 265-266; T. P., 325.

de la simplicité où KANT fait observer que nous étendons nécessairement les conditions analytiques de notre pensée et, par suite, les caractéristiques intérieures de notre conscience à tous les êtres pensants, de telle sorte que, ces êtres n'étant représentés que par une sorte de transfert de notre conscience à d'autres choses et par la substitution de notre sujet à l'objet que nous voulons examiner (1), leur représentation ne nous permet nullement de nous extérioriser relativement à notre propre conscience et de nous contempler ou de nous déterminer du dehors pour apercevoir objectivement la nature et l'essence de l'être pensant. Dans le *Paralogisme de la personnalité*, nous assistons au contraire à une véritable extériorisation et ce qui avait été jusque là déclaré impossible paraît se réaliser. Reste à savoir sur quel plan se fait cette réalisation; et il nous semble évident que ce plan n'est pas celui de la conscience, mais uniquement celui du phénomène de la conscience ou, plus exactement encore, celui de sa construction. Le spectateur étranger ne se place pas, en effet, au point de vue de ma conscience, mais au point de vue de la sienne, c'est-à-dire à un stade de la réflexion où ma conscience, prise par lui comme objet et représentée par lui dans le temps, n'est plus qu'un phénomène pour lui qui pense (2); mes représentations ne sont plus, à ses yeux, que des événements au milieu des autres, événements qu'il s'agit de situer dans l'ensemble de l'expérience et de référer à un objet. Or, nous avons vu plus haut que, si nous restions à l'intérieur de nous-mêmes pour ne considérer que nos phénomènes psychologiques et en particulier l'insertion en nous de nos représentations dans leur réalité formelle, nous nous envisagions comme une unité, non seulement dans notre moi déterminant et constructeur mais encore

(1) 1^{re} édit., Ak. IV, 223; T. P., 331.

(2) Cf. 2^e édit., Ak. III, 279; T. P., 369.

dans notre moi déterminé, c'est-à-dire dans notre moi comme objet du sens interne (1) et que nous prenions celui-ci comme fondement pour y insérer nos déterminations successives, ce qui aboutissait à la constitution d'une série subjective où il était nécessairement, mais illusoirement, traité comme permanent ; l'intervention du spectateur étranger suffit à dissiper cette illusion ; mais il ne s'agit que du moi déterminé et non de la conscience elle-même. Par analogie seulement, on pourra admettre que, ne pouvant pas sortir en dernière analyse de la conscience transcendente et déterminante, nous sommes victimes, relativement au moi de l'aperception, d'une erreur semblable à celle que nous avons décelée à propos du moi-objet qui appartient à l'ordre des phénomènes ; cela n'entraîne nullement une possibilité de l'écoulement de cette conscience dans le monde phénoménal qui est son œuvre ; la conscience reste la forme ultime de l'expérience et la copule de l'Univers, mais si l'on prétend, en quelque sorte, passer derrière elle et s'extérioriser par rapport à elle pour la connaître comme objet, alors le concept d'un objet transcendantal devient nécessaire, et, sur les rapports de la conscience à cet objet, toutes les hypothèses polémiques, en particulier celle de l'écoulement du moi, de sa transmission de substance en substance (2), de son affaiblissement ou de son accroissement qualitatifs (3) peuvent être inventées et utilisées (4).

(1) Comme pseudo-objet, naturellement, et dans la conscience empirique, non dans la connaissance empirique (supra 65, note). La connaissance empirique correspondrait, au contraire, à l'attitude du spectateur qui me contemple du dehors ; ce spectateur, je le suis pour moi-même, quand je me considère dans la perspective de l'Univers et en relation avec les autres objets.

(2) 1^{re} édit., Ak. IV, 229 (note) ; T. P. 340 (note).

(3) 2^e édit. Ak. III, 270 et sq. T. P., 339 et sq. Cf. *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (Ak. IV, 542) et les *Vorlesungen* placées par HENZL en 1790 (loc. cit. 675-676 et 687-688).

(4) Autrement dit, tous ces modes de représentation n'ont qu'une valeur phénoménale ; ils sont la manière dont nous reconstruisons en quelque sorte le moi dans l'ordre du monde sensible et comme élé-

La théorie kantienne de la conscience ainsi comprise semble exempte de contradiction, mais elle suppose implicitement la subordination de la pensée à une réalité qui lui est étrangère et elle aboutit à une négation de son autonomie. Celle-ci ne peut consister, comme nous l'avons exposé au chapitre précédent, que dans la conscience d'une loi de construction ou de position immanente à chaque représentation, qui en permet la reconnaissance intérieure et par laquelle elle se dépasse; toute représentation apparaît donc comme l'expression partielle d'une puissance éternelle qui s'éprouve comme susceptible de la reproduire à une infinité d'exemplaires. Or, indépendamment même de la question d'autonomie, KANT ne pouvait négliger cette puissance qui se confond, dans sa philosophie, avec le principe de l'unité analytique et de la *recognition* des phénomènes envisagé à l'état dynamique. Comme nous le verrons, une des idées essentielles de la *Critique*, c'est que toute synthèse n'est possible que par une loi qui en permet la répétition universelle; la conscience transcendente se pose donc en relation, non seulement avec une multitude illimitée de termes dont elle doit constituer objectivement l'unité sous la forme d'un Univers ou d'un monde d'objets, mais encore avec le renouvellement indéfiniment réalisable de ses manifestations. Dès lors, ne faut-il pas admettre que nous avons à faire, en quelque sorte, à deux permanents, car si, d'une part, comme nous l'indiquerons dans la suite, la matière ou objet du sens externe doit toujours, à l'in-

ment du système de l'expérience. Si nous prétendions ériger ce mode de représentation en expression d'une réalité en soi, si nous voulions lui conférer une valeur absolue, alors le phénomène deviendrait *blosser Schein*. Mais, inversement, en se plaçant au point de vue de la conscience déterminante, on ne saurait rien dire sur la nature du moi comme chose en soi, et, si l'on a la témérité de vouloir en dire quelque chose, alors l'adversaire se trouve lui-même fondé, du point de vue polémique, à étendre, à titre hypothétique, l'idée de l'écoulement du moi au domaine des choses en soi.

térieur du monde sensible, être prise comme *base*, comme fondement, comme dernier sujet de la détermination, et, par conséquent, comme permanent, nous ne pouvons; d'autre part, si nous considérons que ce monde n'est qu'un monde de représentations, penser le rôle qu'y joue la matière comme une vérité, qu'en référant l'ensemble du système à une loi éternelle qui en rend nécessaire a priori ce mode de construction, et dont nous ne pouvons nous figurer l'unité naturante relativement à la multiplicité de ses expressions que sous l'aspect du permanent. KANT nous parle d'ailleurs de la permanence du temps et de l'espace, comme formes, dans notre nature spirituelle (in unserem Gemüth) (1), de celle du sujet logique de la pensée (2), de celle de la raison comme condition de tous les actes volontaires par lesquels l'homme se manifeste (3), et nous voyons par là qu'il ne peut éviter lui-même ce mode de représentation (4).

L'assimilation de la conscience à une idée qui sert de terme de référence aux phénomènes du sens interne ou, plus exactement, par laquelle ce terme est désigné, supprime, en apparence, les difficultés que nous venons d'indiquer. Ces difficultés provenaient en effet de la solidarité, de l'homogénéité, de la continuité, que la conscience semblait révéler entre la représentation et son principe; en abandonnant cette conscience ou en la confondant avec l'idée, on substitue à un rapport de *naturant*

(1) REICKE, D 11, H I, p. 213. (Ak. XVIII, n° 5.653, p. 308, phase 3-4).

(2) *Critique*, 1^{re} édit. Ak. IV, 221; T. P., 328.

(3) D° 1^{re} et 2^e édit. Ak. III, 374; T. P., 466.

Cf. infra, 193, *Reflexionen*, ERDMANN II, 286. (Ak. XVIII, n° 5.441, p. 182, phase v).

(4) Disons, si l'on veut, que cette permanence est idéale et qu'elle sous-tend des termes qui n'ont à leur tour qu'un caractère idéal, leur ensemble constituant un infini virtuel; mais cette idéalité ne doit pas être regardée comme une infériorité à l'égard de la permanence effective dans le phénomène et de la série également effective des événements qui s'y succèdent.

à *naturé* directement éprouvé dans l'acte un simple rapport de *représentation* à *représenté* dans lequel celui-ci n'est plus qu'un objet inconnu dont on ne peut rien dire; encore le mot de représentation est-il impropre dans une certaine mesure et KANT lui préfère-t-il à juste titre celui de *désignation*. L'idée du moi, ainsi détachée de toute spontanéité intérieure, tombe nécessairement sous la loi de toutes les idées qui est la succession, et, d'autre part, les caractéristiques internes de la conscience transcendente s'y réduisent à de simples modes de représentation du sujet = X auquel doivent être référés les phénomènes du sens interne; elles y perdent leur originalité et leur nature positive pour se transformer en abstractions et en négations : l'unité du moi devient « l'unité indivisible d'une représentation qui ne fait que diriger le verbe du côté d'une personne » et sa simplicité n'est plus que celle d'un « quelque chose en général... dont la représentation doit être absolument simple précisément parce qu'on n'en détermine rien ». Or « assurément, ajoute KANT, rien ne peut être représenté plus simplement que par le concept d'un simple quelque chose », mais « la simplicité de la représentation d'un sujet n'est point pour cela une connaissance de la simplicité du sujet lui-même, car on fait complètement abstraction de ses propriétés lorsqu'on le désigne uniquement par l'expression totalement vide de contenu, Moi, expression que je puis appliquer à tout sujet pensant » (1). Tant que nous res-

(1) 1^{re} édit., Ak. 224; T. P. 332-333.

Cf. 1^{re} et 2^e édit. Ak. III, 510-511; T. P., 612-613. On remarquera encore une fois ici la confusion entre conscience et représentation, puisque, après avoir parlé, dans le texte que nous citons, de la *représentation* d'un simple quelque chose, KANT conclut un peu plus loin que la conscience simple (*das einfache Bewusstsein*) n'est pas une connaissance de la nature simple de notre sujet (Ak. IV, 227; T. P., 337). Cf. également pour la même interprétation de la simplicité et pour l'assimilation de la représentation et de la conscience : « Car, dans ce que nous nommons âme, tout est en continuel écoulement et il n'y a rien

tions à l'intérieur de la conscience, nous avons à faire, ainsi que nous l'avons montré, à un processus centrifuge, à une autoposition de la représentation, à une immanence, immédiatement saisie, de la loi à son expression, et c'est par là que nous paraissions nous connaître nous-mêmes dans notre spontanéité; l'idée, au contraire, orientée vers un X simplement conçu, sans autre détermination, nous représente nécessairement comme un inconnaissable, ce qui aboutit à une double conséquence : d'une part cet inconnaissable apparaît désormais comme le principe ou le substrat, non seulement des phénomènes psychologiques en général, mais encore de l'idée même par laquelle il est représenté; l'objet désigné par le *je* en arrive ainsi à être envisagé comme la source et l'origine du *je* lui-même, et rien ne s'oppose plus maintenant à la construction des hypothèses polémiques sur l'écoulement de ce dernier ; d'autre part, on ne saurait, de l'identité qualitative et intrinsèque du mode de représentation de cet objet inconnaissable, c'est-à-dire de l'identité de la représentation *je* conclure à l'identité de l'objet qui lui correspond ; on ne saurait passer de l'identité de la désignation à l'identité de l'objet désigné. Ainsi, tandis que, détaché de

qui demeure, sauf peut-être (si on le veut absolument) le moi, qui n'est si simple que parce que cette représentation n'a aucun contenu et par suite ne renferme aucun divers, ce qui fait qu'elle semble aussi représenter ou, pour mieux dire, désigner un objet simple... Mais ce moi est aussi peu une intuition qu'un concept d'un objet quelconque ; il est la simple forme de la conscience qui peut accompagner les deux espèces de représentations et les élever par là au rang de connaissance » (1^{re} édit., Ak. IV, 239 ; T. P., 355). Cf. enfin D^e Ak. IV, 249 ; T. P. 371. « Lorsque je nomme une chose simple dans le phénomène, j'entends par là que son intuition est, à la vérité, une partie du phénomène, mais qu'elle-même ne peut être divisée, etc... Mais si quelque chose n'est connu comme simple que dans le concept et non dans le phénomène, je n'ai alors réellement par là aucune connaissance de l'objet, mais seulement de mon concept, concept que je me fais de *quelque chose en général* qui n'est susceptible d'aucune intuition véritable. Je dis seulement que *je pense quelque chose tout simplement*, parce que, en réalité, je ne puis rien dire de plus, *si ce n'est simplement que c'est quelque chose* ».

la conscience d'une loi immanente, le *je* déchoit, dans la perspective générale du monde, au rang de phénomène du sens interne soumis à la loi de la succession, l'identité qualitative, qu'il paraît conserver à défaut de la permanence, n'autorise aucune inférence relativement au terme inconnaissable auquel il se rapporte comme représentation.

Enfin cette substitution d'une simple notion, d'une simple idée, à la conscience conduit à une nouvelle interprétation des propriétés du moi que celle-ci paraissait révéler dans une intuition directe. Nous avons vu déjà comment un premier essai de réduction avait été réalisé en ramenant l'unité naturante à l'unité infiniment pauvre de la désignation d'un objet inconnu = X pris comme terme de référence. Mais l'intervention de la raison va permettre une autre conception plus ample et moins étriquée. Cet objet, en effet, désigné par le *je* et qui est un inconnaissable, la raison essaiera de le déterminer par ses propres moyens; cherchant à réaliser l'unité finale du côté des phénomènes du sens interne comme du côté des phénomènes du sens externe, elle utilisera les catégories que lui fournit l'entendement et appliquera à cet objet « celles qui expriment l'unité absolue sous chacun de leurs titres » (1). Le moi, avec tous les caractères que nous lui prêtons (substantialité, simplicité, identité numérique et corrélation pour toute existence), ne sera pas autre chose que l'idéal rationnel de l'unité des phénomènes psychologiques pris à tort comme convertible avec l'objet inconnaissable indiqué par le *je* (2); ce qui nous intéresse

(1) 1^{re} édit., Ak. IV, 250; T. P., 372. Cf. 1^{re} et 2^e édit., Ak. III, 449-450; T. P., 546-547.

(2) Selon que l'on interprétera le kantisme dans un sens réaliste ou idéaliste, on admettra que le paralogisme consiste ici à confondre l'idéal rationnel avec une chose en soi réellement existante ou que toute l'illusion réside dans l'opération même de réalisation et dans cette seule opération.

d'ailleurs ici, ce n'est pas le parallogisme constitué par ce dernier transfert, mais c'est la manière dont KANT retrouve sous la forme d'une idée rationnelle les attributs du moi que semblait d'abord révéler la conscience en tant que se confondant avec le sujet même et son activité; ces attributs cessent, en apparence, de constituer un problème puisqu'ils sont soustraits à l'appréhension immédiate, où il aurait été évidemment difficile de ne pas leur accorder une valeur objective, pour être attribués à un idéal de la raison qui, dans ce domaine comme dans les autres, obéit simplement à ses propres lois en recherchant l'unité inconditionnée (1).

Mais la substitution d'une représentation d'abord, d'une idée de la raison ensuite, à la conscience transcendente dans l'examen des propriétés du moi n'est jamais complète; nous avons déjà vu en effet que, dans l'étude même des *Paralogismes*, les caractères de la conscience comme copule d'Univers et comme condition de tous les rapports, étaient explicitement rappelés, et ce rappel suffirait à lui seul à nous prouver que la question d'objectivité posée par ces caractères n'a pas été résolue; de plus, nous trouvons, dans deux textes appartenant respectivement à la première et à la seconde édition, l'aveu qu'il existe à côté d'un problème général de l'unité inconditionnée dans le domaine du sens interne, qui est précisément le problème rationnel, un problème de l'unité de la conscience, et qu'ainsi cette dernière unité n'est pas

(1) La confusion presque constante entre l'unité d'aperception ou conscience constructive et l'idéal rationnel de la détermination complète dans le domaine du sens interne paraît avoir une autre cause ou tout au moins une autre conséquence. Entre l'unité d'aperception, copule d'Univers et naturant de tout rapport objectif, traitée comme révélatrice du moi ou comme étant le moi lui-même — et les autres idées qui appartiennent à la dialectique transcendente (idée cosmologique et idée théologique) n'existait en réalité aucun parallélisme, et, seule, la substitution d'une idée psychologique (dans le sens d'une idée de la raison) à l'unité de la conscience permettait de rétablir la symétrie.

réductible à la première (1). La réduction aurait-elle d'ailleurs été entièrement opérée que le problème de la reconnaissance intérieure, problème qui se confond avec celui de la spontanéité de la pensée et avec celui de la conscience de l'éternel, n'aurait pas été éliminé. On aura beau essayer de ramener la simplicité du *je* à la simplicité d'un mode de représentation, il n'en restera pas moins que ce mode de représentation, si pauvre soit-il, apparaît

(1) 2^e édit., Ak. III, 274 ; T. P. 349 : « Dans la deuxième proposition, il n'est pas déterminé si c'est uniquement comme sujet et non également comme prédicat d'une autre chose que j'ai pu exister et être pensé ; le concept d'un sujet est donc pris ici d'une manière simplement logique et il reste indéterminé si, par là, on doit ou non entendre une substance. Mais dans la troisième proposition, l'unité absolue de l'aperception (le moi simple) devient, dans la représentation à laquelle se rapporte toute liaison et toute séparation qui constitue la pensée, *importante aussi par elle-même*, bien que je n'aie encore rien décidé sur la nature ou la subsistance du sujet. *L'aperception est quelque chose de réel*, et la simplicité est déjà comprise dans sa possibilité ». On remarquera facilement que, dans la première partie de ce texte, il est question de la pensée du sujet comme terme de référence, pensée qui conduira normalement à l'idée rationnelle quand la raison lui aura appliqué son principe de l'entière détermination et de l'inconditionné, tandis que la seconde partie concerne l'unité intérieure et immédiate de la conscience transcendente.

1^{re} édit., Ak. IV, 248 ; T. P., 369 : « Comme, en outre, l'unique condition qui accompagne toute pensée, le moi, est dans la proposition générale *je pense*, la raison doit s'occuper (hat zu thun) de cette condition en tant qu'elle est elle-même inconditionnée. »

Relativement au problème que pose nécessairement la simplicité de l'unité d'aperception, on peut remarquer chez KANT une nouvelle forme de la confusion déjà signalée entre la conscience et l'objet du sens interne. Mais cette fois, l'assimilation n'est pas faite entre cette conscience et le quid de référence encore indéterminé que nous posons comme correspondant à nos phénomènes psychologiques ou à nos représentations-événements, et la simplicité de cette même conscience n'est pas identifiée avec l'idée d'un quelque chose que l'on désigne tout simplement ; l'objet du sens interne est en effet maintenant envisagé comme déterminé sous la forme du temps et comme incompatible avec toute détermination spatiale, c'est-à-dire avec toute multiplicité et toute divisibilité et KANT raisonne à plusieurs reprises sur la simplicité de la conscience comme si elle n'était autre chose que la simplicité de l'objet du sens interne qui appartient à ce dernier parce que nous ne saurions l'intuitionner spatialement. Cette confusion existe à l'état implicite dans le texte de la deuxième édition des *Paralogismes* où KANT, après avoir parlé, comme nous venons de le voir, de la simplicité nécessaire de l'unité d'aperception, nous dit qu'il n'existe dans l'espace rien de

dans la conscience que nous en avons comme étant lui-même, — et comme devant, d'autre part, être rigoureusement identique dans tous les cas possibles; l'opération qui le constitue comme tel est inséparable de sa loi : il ne faut donc pas dire qu'unité et simplicité sont suffisamment expliquées par ce qu'on pourrait appeler l'indigence de la représentation, indigence qui, d'une manière pour ainsi dire automatique, engendrerait la similitude de cette représentation avec elle-même; la pensée d'un quelque chose en général, celle du sujet sans autre détermination, impliquent, aussi bien que la vérité la plus complexe, la conscience de l'unité nécessaire de l'acte de position ou de représentation; il en sera naturellement ainsi a fortiori de l'idée du sujet en tant qu'elle relève du principe de l'inconditionné, car, ce qui restera précisément comme réalité ultime à considérer, ce sera la conscience de l'identité éternelle des démarches de la raison.

Or, si on met cette identité en relation avec ses expressions particulières, ce qui est d'autant plus inévitable qu'elle n'apparaît précisément que dans cette relation, on ne voit pas comment elle pourrait être représentée sous une autre forme que la permanence, et nous avons vu que KANT lui-même ne pouvait éviter l'emploi de ce terme; mais rien ne montre mieux la difficulté qu'il éprouve à se passer de ce mode de représentation que les textes où,

simple et qu'il est, par conséquent, impossible d'expliquer ma constitution, en tant que je suis seulement sujet pensant, d'après les principes du matérialisme, mais elle est tout à fait manifeste dans les *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (Ak. IV, 542) et surtout dans les *Vorlesungen* de 1790 (HEINZE, loc. cit. 675). Nous traduisons quelques lignes de ces dernières : « L'unité de la conscience n'est pas un agrégat. Est simple ce qui n'est pas divisible. La conscience nous fait déjà connaître que l'âme est simple. L'objet du sens interne ne peut être représenté que dans le temps et non dans l'espace. Que l'âme est simple, nous ne le concluons pas d'une connaissance que nous aurions de sa nature, mais du fait qu'elle est un objet du sens interne ».

au lieu de l'utiliser, il en a affirmé le caractère illégitime, car c'est alors que se révèle de la façon la plus claire son embarras pour situer la conscience de l'éternité de la vérité; on s'en rendra compte facilement en se reportant à sa polémique avec EBERHARD relativement aux jugements analytiques et synthétiques; celui-ci avait déclaré que « la proposition : tout ce qui est nécessaire est éternel, toutes les vérités nécessaires sont des vérités éternelles, est manifestement une proposition synthétique et peut cependant être connue a priori ». « Mais elle est, répond KANT, manifestement analytique, et l'on peut, d'après cet exemple, voir suffisamment quel concept interact (verkehrten Begriff), il (Herr EBERHARD) se fait toujours (noch immer) de cette distinction des propositions qu'il prétend cependant connaître si parfaitement. Car il ne voudra pas cependant regarder la vérité comme une chose particulière, existant dans le temps, dont l'être (Dasein) serait éternel ou ne durerait qu'un certain temps. Tous les corps sont étendus, voilà une affirmation nécessairement et éternellement vraie, que ces corps existent ou non, qu'ils existent peu de temps ou longtemps ou encore dans tous les temps, c'est-à-dire éternellement. La proposition en question signifie seulement ceci : ces vérités ne dépendent pas de l'expérience (qui doit être faite à un moment déterminé du temps), et elles ne sont par conséquent limitées à aucune condition de temps, c'est-à-dire qu'elles sont connaissables a priori comme vérités, affirmation entièrement identique à la suivante : elles sont connaissables comme vérités nécessaires » (1),

La réponse, comme on peut le voir, ne résout pas la question que nous examinons, car, dire que connaître

(1) AK VIII, 235. Cf. *Reflexionen*, ERDMANN II, 377, 387, 388 (AK XVIII, N° 5.811, p. 360, phase ψ). — AK. XVII, N° 4.040, p. 304, phase χ .[†] λ ?

une vérité comme nécessaire, c'est la connaître a priori ou inversement, ne nous renseigne, en réalité, ni sur la conscience de la nécessité ni sur celle de l'a priori (1) ; et, sans discuter la question des jugements analytiques et synthétiques, le fait que la proposition : *les corps sont étendus* est indépendante dans sa vérité de l'existence ou de la non existence des corps ne supprime nullement le problème de son existence en tant que loi de la pensée. KANT s'en était peut-être rendu compte, car, dans ses brouillons préparatoires, il avait examiné l'éternité de la vérité, non seulement dans son rapport avec l'existence de l'objet pensé, mais encore dans sa relation avec l'existence du sujet pensant : « La proposition : toutes les vérités nécessaires sont des vérités éternelles, est manifestement analytique. Car, d'abord, c'est une proposition purement logique et elle ne renferme aucune détermination d'une chose quelconque au moyen d'un prédicat. Par exemple : que les corps sont étendus, c'est une vérité nécessaire, ces corps pouvant par ailleurs exister éternellement ou peu de temps. Par conséquent, l'éternité serait attribuée, non pas aux choses, mais à la vérité. En second lieu, cette éternité est ici complètement identique au concept de la nécessité et elle est seulement une manière selon laquelle (ein Tropus da) je me représente la vérité dans le jugement d'êtres intelligents (verständiger Wesen) pour toute l'éternité où ils pourraient exister (in alle Ewigkeit worin diese existiren möchten) ; c'est-à-dire que ce jugement est pour eux nécessaire sans considération du temps où ils existent et de la durée de leur existence, car, en soi, la vérité n'a rien à faire avec le temps ou l'éternité, parce qu'elle-même n'est rien d'existant mais renferme seulement le

(1) Sur ces questions, voir VAHINGER, *Commentar*, t. I., 203-205 et 206-209 ; t. II, 153-154, 171 et 188.

rapport du prédicat et du sujet dans un jugement possible par le moyen des concepts qui entrent dans ce jugement, que les objets ou le sujet pensant existent ou non » (1). Or, la disparition de la seconde partie de ce texte dans la rédaction définitive ne prouve-t-elle pas que KANT en a compris l'insuffisance ?

Si on l'interprète, en effet, comme faisant de la vérité un rapport extérieur à tout esprit et à tout objet, il est bien évident que, de ce rapport, on ne fera sortir ni sujet ni objet, — et, en disant qu'il est indépendant de leur existence, on se contentera de répéter le postulat initial ; mais, si l'on peut admettre cette indépendance à l'égard de l'objet, il ne saurait en être de même relativement au sujet, le rapport ne pouvant être regardé comme un en soi à l'égard duquel tout esprit ne serait qu'un possible ; c'est en effet à l'intérieur d'une conscience que nous trouvons ce rapport et c'est à l'intérieur d'une conscience seulement que nous pouvons le concevoir (2) ; de plus, les concepts réunis par lui ne peuvent être envisagés sous une forme statique et traités comme des objets ; une telle attitude rendrait le rapport impensable car on serait alors dans l'impossibilité de donner un sens à la copule *est*, la simple négation de la condition temporelle étant tout à fait insuffisante pour déterminer cette signification ; le jugement : *les corps sont étendus*, pourrait produire l'illusion contraire parce qu'il s'agit d'un jugement analytique, mais il est manifeste cependant qu'on lui ôterait toute valeur et même toute intelligibilité si

(1) REICKE, C12 HI, p.167.

(2) Voir dans DELBOS, *La philosophie pratique de Kant*, p. 311-313, et particulièrement dans la note 1 de cette dernière page, la discussion d'un problème analogue à propos du rapport de la loi morale et du sujet conscient. Cf. également ce que nous avons dit plus haut, en étudiant le *cogito* cartésien, sur l'impossibilité de poser in abstracto et en dehors de tout esprit la relation de la notion de pensée et de celle d'existence.

on le détachait de la loi éternelle selon laquelle nous formons la représentation des corps et si on ne lui donnait pas comme fonction d'exprimer précisément la conscience du dynamisme indéfini de cette loi. Le texte peut d'ailleurs recevoir une autre interprétation plus conforme aux idées kantienne : la vérité ne serait plus un en soi posé en dehors de tout sujet et de tout objet ; elle serait simplement un mode de représentation que nous trouverions en nous et que nous transférerions par analogie à tous les sujets possibles, en vertu de ce principe exposé dans l'étude des *Paralogismes* que, pour nous représenter d'autres sujets, nous devons nécessairement nous mettre à leur place et leur attribuer les conditions sous lesquelles nous pensons. Dans cette seconde conception, elle apparaîtrait comme intérieure au sujet et comme étant subordonnée à son existence ; mais il est bien évident que cette subordination ne saurait aller jusqu'à soumettre la vérité à la durée d'un simple phénomène ; on ne peut la considérer comme naissant, disparaissant ou s'écoulant ; si nous ne pouvons en faire un impératif absolu qui s'imposerait à tout esprit et en déterminerait même la nature, ce qui était précisément l'erreur de la psychologie rationnelle, et, s'il ne faut pas confondre transfert analogique avec législation a priori nécessaire et universelle pour tout être pensant, il n'en reste pas moins que cette limitation ne supprime pas la manière dont la vérité est donnée dans la conscience où elle se manifeste, et, là, elle apparaît, non pas comme un événement, mais comme le naturant éternel de la constitution et de la relation des représentations (1).

On ne peut donc, semble-t-il, éviter le problème de la permanence du moi comme puissance constituante ; or,

(1) Cf. *infra*, 193, la citation du *Compte rendu sur l'essai de Schultz*.

ce problème n'a jamais été traité, ni même nettement posé dans le kantisme. *L'Uebergang*, si précieux par ailleurs pour combler les nombreuses lacunes du système et pour faire un choix entre les diverses interprétations possibles qu'il comporte, n'est ici d'aucun secours. Sans doute, comme nous l'avons vu et comme nous aurons l'occasion d'y insister, le dynamisme constructeur de la pensée, l'autodétermination et l'autoposition du moi y sont-ils plus nettement affirmés, mais KANT n'envisage pas, en général, dans cette opération de thèse ou de synthèse, la répétition possible qu'elle implique nécessairement, répétition indispensable pour en fonder la vérité, et, quand il la prend en considération, ce n'est que du côté de l'objet et non du côté du sujet opérant ; il est uniquement préoccupé, comme il l'était déjà dans la *Déduction transcendentale des catégories* (1), de mettre en lumière la collaboration de l'unité analytique et de l'unité synthétique, du concept et de l'intuition, dans la genèse de toute connaissance, mais il n'examine pas la question du rapport de l'unité naturante à ses expressions particulières, le monde comme représentation n'étant cependant qu'une de ces expressions. D'autre part, dans *l'Uebergang*, l'espace, le temps, la matière et les facteurs intégrants de l'Univers ne sont plus, il est vrai, que des objectivations, des traductions, des réalisations phénoménales du moi qui en constitue l'unité intérieure ; en eux, selon

(1) Et même, bien antérieurement, dans les *Lose Blätter* qui datent des environs de 1775 et qui ont été commentées par HAERING (op. cit.). Voir infra, 170, 172, 288, 330, 402, 424, les textes cités de REICKE, § 7, § 8, § 10, § 11, § 12, § 15. Signalons en particulier : — REICKE, § 8, HI, page 46 (Ak. XVII, N° 4.684, page 670, phase ρ^1) ; KANT se demande dans ce dernier texte comment nous pouvons penser dans quelque chose qui arrive plus qu'il n'est donné actuellement dans la sensibilité. C'est que, dit-il, les moments du temps n'étant pas discernables, nous sommes obligés de construire l'événement par une action ayant un caractère général exactement comme nous ne pouvons nous représenter un triangle qu'en le construisant suivant une règle qui est valable pour tous les autres.

l'expression kantienne, « le sujet se fait objet » et s'intuitionne lui-même, conférant ainsi à la substance dans laquelle il s'exprime ou sous la forme de laquelle il se pose la seule conscience de soi qu'elle puisse comporter (1) ; mais, si l'on peut alors parler pour lui de permanence ou de substantialité, c'est uniquement par suite d'une matérialisation de la copule ou d'une idéalisation de l'Univers et d'une extension au domaine du sens externe de la théorie de l'affection du moi par le moi dans le sens interne; le monde avec toutes ses déterminations n'est qu'une production que le moi réalise en lui-même et qu'il devient en quelque sorte lui-même, le résultat d'une action de soi sur soi dans laquelle le sujet, en s'apparaisant sous la forme du monde, se dilate jusqu'à ses limites; mais cette dilatation, si étendue soit-elle, ne dépasse pas, en tant que telle, le domaine du représenté; elle ne peut donc être envisagée que comme la modalité infiniment reproductible d'une constante spirituelle dynamique et le problème de cette constance demeure irrésolu.

Sans doute pourrait-on croire que nous sommes ici victimes d'une illusion et que nous retrouvons simplement cette série subjective dont KANT a montré qu'elle n'était qu'une pseudo-série. Mais, en réalité, il n'en est rien; la série n'est subjective et illusoire que si on se place au point de vue du système édifié par la conscience déterminante, milieu d'Univers ; relativement à ce milieu d'Univers, les phénomènes psychologiques et en particulier l'inhérence des représentations apparaissent comme des faits intermittents et passagers, situés parmi les autres phénomènes du monde; mais c'est qu'on a renoncé à les considérer dans leur nature propre pour ne retenir

(1) « Le sujet est, selon ces formes, objet sensible pour lui-même. Le sujet qui constitue pour lui la représentation sensible de l'espace et du temps, est aussi, dans cet acte, objet pour lui-même. Car sans cela, il n'y aurait aucune conscience de soi dans une substance ». (ADICKES, A, 621, p. 619).

d'eux qu'une notation; en les mettant en relation avec un ensemble de faits idéaux, de constructions interprétatives, d'événements non psychologiques, on les a évidemment vidés de tout contenu; on a pris pour centre de perspective l'ordre du construit où les termes intégrants ne sont pas des réalités psychologiquement données, mais des représentés que l'on traite dans leurs rapports comme autant de réalités. C'est donc à l'intérieur du construit de la conscience transcendente, à l'intérieur du nature dont elle est le nurant, que les faits psychologiques semblent former une série subjective; de ce point de vue, l'attribution de la permanence au moi, siège de ces phénomènes, et l'incorporation du temps à ce moi (le temps est en moi) apparaissent comme des mutilations, des abstractions, des illusions, comme une limitation de l'ordre réel et comme sa réduction à une suite de termes individuels et déficients. Il n'en est plus de même au contraire si je prends comme principe, non pas le cadre du monde une fois constitué, mais la constitution active de ce cadre, le dynamisme qui l'engendre, ce qui est le point le plus élevé auquel je puisse parvenir; la série des représentations qui communient dans une loi génératrice éternelle m'apparaît alors, sinon comme épuisant la totalité du possible en général, du moins comme formant le possible de la pensée humaine, seul Univers que je puisse atteindre. Il peut y en avoir d'autres; rien ne m'autorise à considérer mon Univers comme le seul Univers, mais la réalité et l'éternité du mien se confondent avec sa conception et sa possibilité (1).

Et il ne s'agit pas ici, en se plaçant au point de vue de la conscience de la pensée comme puissance et comme

(1) En somme l'unité de la conscience transcendente en tant qu'unité analytique est posée précisément d'une manière indépendante, et la continuité substantielle du monde n'a rien à voir avec l'intermittence de l'objet du sens interne.

unité analytique à travers la multiplicité de ses manifestations, de renoncer à la relation des représentés au profit de la simple inhérence psychologique des représentations, de sacrifier la réalité objective des idées à leur réalité formelle, de disloquer et de détruire le système de rapports qui constitue l'objet et le monde des objets pour ne plus laisser subsister que l'ordre chronologique des données du sens interne, ce qui nous ferait passer de l'organisation à la dispersion, mais, tout en conservant la fonction synthétique de la pensée et même en lui assignant un programme illimité, de montrer que toute synthèse s'accompagne nécessairement de la conscience immédiate de la possibilité indéfinie de sa reproduction.

Le rejet par KANT de toute révélation de la pensée sur elle-même dans une conscience directe équivaut à l'élimination de la liaison entre les actes de représentation ; le seul lien qui soit maintenu et affirmé, le seul qui soit accepté par lui, au moins quand il s'agit de cette question de la connaissance et de la détermination du moi, c'est celui qui est intérieur à la représentation et qui en groupe les différents éléments dans un ensemble organisé, c'est-à-dire sous la forme d'un objet ou d'un système d'objets; c'est donc un lien qui, tout en émanant du sujet, n'appartient qu'à l'objet et ne fait connaître que lui, un lien qui est, dans l'objet, le produit de l'*hineinlegen* du sujet. Il n'existe donc pas de conscience faisant connaître immédiatement le sujet à lui-même comme unité de ses opérations réelles ou possibles, et le sujet ne pourra être l'unité d'une pluralité qu'en tant qu'objet construit et inséré dans le système des représentations du sujet opérant, non en tant que sujet opérant. KANT veut encore ici manifestement éliminer toute conception analytique où la vérité du jugement consisterait dans une adéquation plus ou moins complète de l'objet et de sa traduction; la permanence n'est point saisie par une conscience qui l'ac-

compagnerait intérieurement ; elle n'est pas un *en soi* qui serait en même temps un *pour soi* ; on ne peut même pas dire qu'elle est un mode de représentation sous lequel se traduirait une conscience préalable et que nous pourrions confronter avec elle comme on confronte à une idée ou à un sentiment son mode d'expression ; elle n'est ni un objet de conscience ni une image d'un tel objet ; elle ne peut exister que dans la perspective d'une construction et à l'intérieur d'un ensemble à construire qui est précisément la succession ou le changement.

Privées de toute liaison intérieure dans leur réalité formelle, les représentations cessent d'être rattachées à la source commune dont elles sont les manifestations et les actes pour devenir uniquement des états dépourvus de toute relation en tant qu'états ; elles sont véritablement un divers dont l'unité ne pourra désormais être instituée et réalisée que par la conscience déterminante agissant selon ses lois constitutives d'organisation. Puisqu'on fait abstraction de tout lien qui, sous une forme ou sous une autre, serait un donné, puisque toute conscience est *copule idéale d'une pluralité représentée* et non *copule immédiate et en soi de ses propres modalités*, de ses propres déterminations, le sujet devient, en quelque sorte, extérieur à lui-même ; il se trouve placé dans la situation de ce spectateur étranger introduit dans la critique du *Paralogisme de la personnalité* et qui m'examine dans le temps objectif (1) ; il prend nécessairement, à l'égard de ses propres phénomènes, une position symétrique à celle qu'il occupe déjà vis-à-vis des phénomènes de la Nature, c'est-à-dire des phénomènes du sens externe ; il les envisage comme une série de données qualitatives à grouper, données sur lesquelles il ne possède intérieurement aucune lumière, dont il peut et doit s'emparer pour en *construire*

(1) Supra 65 (note), 87 (note 1).

le rapport mais dont il n'a pas conscience *d'être* originai-
 rement le rapport (1). L'unité du moi n'est donc pas
 l'unité en soi et pour soi d'une substance à l'égard de
 ses modalités ni d'une puissance à l'égard de ses actes ;
 elle est ou unité apportante du moi constructeur qui ne
 renferme en lui aucun divers ou unité apportée du moi
 construit, selon que le moi est considéré comme sujet ou
 comme objet; et, si l'on veut connaître le moi comme unité
 de la pluralité de ses déterminations, il ne faut pas s'a-
 dresser à une conscience expressive qui ne saurait révéler
 une telle unité préalable puisqu'elle est inexistante, mais
 à la conscience déterminante qui, s'emparant des phéno-
 mènes du sens interne, les coordonnera pour en faire cet
 ensemble organisé que nous appelons le *moi empirique* (2).
 L'élimination de la conscience de soi à la manière carté-
 sienne comme révélatrice de l'existence et de la nature
 du moi conduit ainsi nécessairement au point de vue
 objectif de la construction.

Or, comme nous l'avons constaté, une fois engagés dans
 cette voie, nous ne saurions en dépasser le premier moment
 sans faire intervenir les phénomènes du sens externe ;
 nous serions en effet obligés de nous contenter de faire

(1) Dont il *n'est* point, par conséquent, le rapport.

(2) C'est à peu près ce que veut dire KANT lorsqu'il déclare que nous
 n'avons pas d'intuition intellectuelle : « Si je pouvais, à la conscience
 intellectuelle de mon existence, dans la représentation *je suis* qui ac-
 compagne tous mes jugements et toutes les opérations de mon enten-
 dement, joindre en même temps une détermination de mon existence par
 une intuition intellectuelle, alors, à cette détermination n'appartien-
 drait pas nécessairement la conscience d'un rapport à quelque chose
 en dehors de moi. » (*Préface de la 2^e édit.* Ak. III, 24 ; T. P., 36). —
 « Cette proposition fondamentale [de l'unité synthétique de l'apercep-
 tion] n'est cependant pas un principe pour tout entendement possible
 en général, mais uniquement pour celui dont l'aperception pure dans
 la représentation *je suis* ne fournit encore absolument aucun divers.
 L'entendement, par la conscience duquel serait donné en même temps
 le divers de l'intuition, un entendement dont la représentation ferait
 exister en même temps ses objets, n'aurait pas besoin d'un acte par-
 ticulier de synthèse du divers pour arriver à l'unité de la conscience. »
 (2^e édit., § 17, Ak. III, 112 ; T. P. 136-137).

correspondre un objet au divers des données du sens interne et d'en rester à la perception définie comme *intuition empirique indéterminée*, puisqu'il nous est impossible de nous servir du temps, seule forme qui corresponde à ces données, pour déterminer cet objet; si donc nous voulons franchir l'intervalle entre perception et expérience, nous devons, ainsi que nous l'avons montré, recourir au permanent spatial, seul instrument dont nous disposions pour coordonner les phénomènes du moi sous forme de succession objective. Mais comment l'espace permet-il d'obtenir un résultat auquel nous ne pouvions aboutir par le moyen du temps? C'est ici que nous arrivons à la partie positive de l'argumentation, et cette partie positive se ramène en somme à l'unique affirmation que l'espace n'est pas simplement permanent comme forme dans notre esprit, qualité qui appartient également au temps, ni comme simultanéité envisagée dans sa relation avec le déroulement successif de ses différentes parties, mais qu'il est le cadre, le milieu du permanent (1).

Plus explicite encore et plus conforme aux observations que nous venons de présenter est le texte du § 24 : « Or, comme l'entendement, en nous, humains, n'est pas lui-même un pouvoir qui fournisse des intuitions, et que, *même si ces dernières étaient données dans la sensibilité, il ne pourrait les faire passer en lui-même pour lier en quelque sorte le divers de sa propre intuition, sa synthèse, si elle est considérée en elle seule n'est pas autre chose que l'unité de l'action dont il a conscience comme telle, également en dehors de la sensibilité...* » Ak. III, 120-121 ; T. P., 153. Ce texte n'est d'ailleurs que le commentaire et le développement du § 8 de l'*Esthétique transcendentale* (2^e édition) : « La conscience de soi-même (aperception) est la simple représentation du je et si par elle seule tout le divers était donné spontanément dans le sujet, l'intuition interne serait intellectuelle. Dans l'homme, cette conscience exige une perception interne du divers qui est donné auparavant dans le sujet, et la manière dont ce divers est donné dans l'esprit (Gemüth) sans spontanéité, doit, à cause de cette différence, s'appeler sensibilité. Si le pouvoir d'avoir conscience de soi doit aller chercher (appréhender) ce qui est dans l'esprit (Gemüth), il doit affecter ce dernier, etc. » (Ak. III, 70 ; T. P. 86).

(1) « La permanence appartient intérieurement à la représentation de l'espace, comme le dit *Newton*. La permanence de la forme dans

L'espace n'impose point d'ailleurs, par lui-même, la permanence à ce qui le remplit; il n'est qu'un instrument intuitif de réalisation et d'incarnation pour un rapport antérieurement pensé et agissant dynamiquement comme puissance intentionnelle à l'intérieur de l'esprit constructeur; il est indifférent au changement; s'il ne l'entraîne pas comme le temps, il ne l'exclut pas non plus; mais, puisque nous avons absolument besoin du permanent pour la constitution du système de l'expérience et en particulier pour l'édification du moi, nous sommes bien obligés de le situer dans l'espace qui, seul, en fournit la possibilité (1).

Dans la constitution d'une succession objective, KANT a mis surtout en lumière l'intervention nécessaire de la permanence, parce que celle-ci est la condition de tous les autres rapports et qu'elle conduit d'une manière parti-

notre esprit n'est pas la même chose (car la forme du temps est tout aussi permanente). Mais [elle lui appartient] comme représentation de quelque chose en dehors de nous que nous prenons pour base (unterlegen) de toute détermination de temps et que nous représentons là (darin) comme permanent ». RECKE, D11, HI, p. 213 (Ak. XVIII, N° 5.653, p. 308, phase ψ^3 -4).

Cf. également, *Critique*, 2^e édit., Ak. III, 200; T. P., 248 : « L'espace seul détermine » (ou « est déterminé »; — les deux versions existent, mais ni l'une ni l'autre ne sont entièrement satisfaisantes), « d'une manière permanente, mais le temps, et par suite, tout ce qui est dans le sens interne, s'écoule constamment ». Nous disons que des deux versions « détermine » et « est déterminé », aucune n'est entièrement satisfaisante parce que nous ne voyons pas, d'une part, quel sens précis on pourrait donner à l'expression « est déterminé » et que, d'autre part, l'expression « déterminer » est inapplicable aux relations de l'espace avec son contenu dans le système de l'expérience au moins quand il s'agit des existences, la détermination de ce contenu exigeant l'intervention des catégories. Cependant, la deuxième formule vaut mieux que la première puisque nous avons indiqué (supra 92) que l'espace exerçait, d'après KANT, sinon sur l'objet réel qui le remplit, du moins sur son propre divers, un tel pouvoir de détermination.

(1) Telle est sans doute une des raisons pour lesquelles, dans l'*Uebergang*, KANT critique vivement à plusieurs reprises le titre de l'ouvrage de NEWTON : *Philosophiae naturalis principia mathematica*. C'est à la philosophie qu'appartient le concept de l'expérience avec tous les facteurs constitutifs qu'il comporte. (KRAUSE, 99, 134 a, etc.).

entièrement évidente à l'existence d'un objet du sens externe. Mais, si la permanence est indispensable à cette constitution, il ne faut pas croire qu'elle soit suffisante; la succession doit être en effet déterminée au point de vue de la quantité et au point de vue de la causalité : KANT pouvait donc, et même devait logiquement passer par l'intermédiaire de ces catégories pour rejoindre la permanence.

Nous avons vu déjà antérieurement que le temps, pour être quantifié, exigeait l'intervention de l'espace, mais, comme il ne s'agissait alors que d'une simple figuration, nous n'étions point autorisés par là nécessairement à affirmer l'existence de réalités dans l'espace; il n'en est pas de même si, au lieu de considérer ce dernier comme un mode de transcription d'une succession dont nous partions comme d'un fait premier à traduire, nous envisageons cette succession dans la perspective objective, c'est-à-dire comme s'étant produite ou comme devant se produire dans le temps. Nous sommes alors en effet obligés de l'y quantifier et de l'y situer, — et nous ne pouvons le faire que grâce à une correspondance entre les phénomènes du sens interne et les déplacements d'un mobile dans l'espace, ces déplacements étant eux-mêmes rattachés à l'ensemble de l'Univers. Cette intervention du sens externe, motivée par la détermination quantitative de la succession dans le sens interne, est indiquée, corrélativement avec l'utilisation purement figurative de l'espace, dans la plupart des textes que nous avons cités. Ce mode d'argumentation qui prend son point d'appui sur la nécessité de la quantification pour introduire les objets extérieurs parmi les facteurs intégrants de l'expérience interne suppose naturellement comme postulat l'élimination de la série subjective en tant qu'objet de conscience directe ou tout au moins la négation de sa valeur de vérité, c'est-à-dire le rejet de l'idéalisme psychologique.

postulat que nous avons signalé plus haut et sur lequel nous reviendrons ultérieurement; la détermination de la succession par la causalité paraissait, au contraire, pouvoir conduire KANT d'une manière encore plus directe à l'admission des objets extérieurs et lui permettre de faire l'économie de ce postulat ; car il est à remarquer que, si la causalité, comme tous les autres rapports, implique la permanence, et si, par conséquent, la relation causale des phénomènes internes eux-mêmes n'est possible que grâce à un permanent dont nous avons montré qu'on ne saurait le trouver que dans le sens externe (1), cette relation causale considérée intrinsèquement et non plus simplement dans sa corrélation nécessaire avec la permanence ne peut s'instituer que par le moyen des phénomènes extérieurs et en comprenant ces phénomènes comme anneaux de sa chaîne.

Nous avons, en effet, mis en lumière dans les pages précédentes que la conscience synthétique ne peut être une conscience synthétique que si elle dépasse son acte individuel de synthèse et si elle s'apparaît comme transcendante à son égard, c'est-à-dire comme une loi susceptible de réalisations indéfinies. A ce point de vue, l'unité synthétique du monde ne se présente comme une vérité et son être ne se distingue comme une éternité du mouvement pur et simple qui en pose les termes successifs que par la conscience de la répétition possible de ce mouvement, et ce qui est vrai pour le monde est vrai pour tout objet, qu'il s'agisse d'un objet idéal comme le triangle ou d'une réalité dans le temps (événement ou substance)

(1) « Je ne puis connaître tout d'abord le temps comme déterminé pour y déterminer mon existence (Dasein) ; je ne puis donc le faire que dans la mesure où je relie ensemble mes changements selon la loi de causalité ; or, pour déterminer ceux-ci empiriquement, il doit être donné quelque chose de permanent dans l'appréhension duquel je puis reconnaître la succession de mes représentations. » REICKE, D8, H1., p. 205, *Contre l'idéalisme* (AK XVIII, N° 6.313, p. 615, phase ω₁).

que la pensée conçoit a priori comme imposant une rigoureuse identité à une multitude illimitée d'expressions. Nous avons fait également observer que cette unité de la puissance relativement à la série possible de ses manifestations n'était intuitionnable que sous la forme d'une permanence en rapport avec un échelonnement virtuel dans l'ordre du temps. Mais, précisément, cet échelonnement reste, au moins partiellement, à l'état virtuel parce que l'esprit ne se répète point constamment et passe d'une idée à l'autre, soit par suite de son mouvement propre, réflexif ou logique, soit par suite des excitations diverses qu'il reçoit dans sa sensibilité. Sous ce dernier aspect, ses représentations constituent comme une série de répliques et d'adaptations dont la succession réelle se distingue de la succession virtuelle indéfinie que chacune recèle (1). Or, cette succession réelle est, du point de vue du sujet, anarchique, et on ne voit pas comment, relativement à lui, et en partant de lui, on pourrait situer ses représentations dont les causes occasionnelles ne sauraient être cherchées dans son activité; la succession des modes d'opération du sujet n'est donc pas une succession

(1) Nous pouvons remarquer en passant que le *cours de la conscience*, tel qu'on l'envisage d'ordinaire, provient de ce qu'on pourrait appeler une quadruple mutilation : mutilation à l'égard du monde objectif dont on considère constamment le monde subjectif comme indépendant, ce qui est l'illusion du primat du psychologique ; — mutilation à l'égard de la loi synthétique de la pensée en général dont la puissance constructive dépasse de beaucoup l'objet construit et dont la transcendence sous des formes diverses relativement à cet objet sera précisément le principe du progrès de l'esprit ; — mutilation à l'égard de la loi intérieure de chaque construction particulière, loi qui fonde l'unité analytique de toutes les constructions similaires en même temps que l'unité synthétique de chacune d'entre elles ; — mutilation à l'égard de la virtualité indéfinie impliquée dans toute opération spirituelle, ce qui aboutit à transformer le moi qui est une universelle en une totale définie par une simple somme de phénomènes psychologiques effectivement donnés de la naissance à la mort. Le cours de la conscience doit être, au contraire, regardé comme une série d'adaptations, d'attitudes, d'esquisses qui pourraient être dans tous les sens indéfiniment prolongées.

que l'on puisse déterminer a priori du côté du sujet; celui-ci ne possède pas en lui la loi du développement de ses états de représentation dans la mesure précisément où ces états dépendent des impressions, et nous n'avons, d'autre part, aucun moyen de poser intérieurement et du côté de nous-mêmes des objets correspondant à ces impressions en vue d'en interpréter l'apparition; nous sommes alors obligés de recourir à la forme spatiale, seul instrument dont nous disposions pour construire le rapport de ces impressions à des objets relativement auxquels elles apparaissent comme étant en dérivation; ces objets, nous pouvons en déterminer les caractéristiques intuitives et les situer comme simultanés ou successifs dans un temps objectif, ce qui nous permet d'ordonner, par voie de conséquence, les *Empfindungen* qui en résultent. Aussi KANT nous dit-il dans l'*Uebergang* que l'*extraposition* et l'*intussusception* sont corrélatives et qu'il appartient à l'entendement de les combiner selon ses propres lois pour édifier le système de l'expérience (1).

Nous saisissons par là encore une fois la signification générale et l'orientation de la critique de l'idéalisme *problématique*; il ne s'agit pas d'accorder d'abord au sens interne un privilège analogue à celui du *cogito* cartésien

(1) KRAUSE, 86 et ADICKES, A 622, p. 643 : « L'extraposition est liée à l'intusposition du divers de l'intuition comme phénomène par un principe de l'unité synthétique de la connaissance a priori, et, par suite, par des principes transcendentaux. Le sujet se fait objet ».

KRAUSE 364 et ADICKES, C 851, p. 642 : L'intussusception et l'extraposition. De laquelle des deux part-on ? La première est l'espace, la seconde le temps, de telle sorte que la composition interne du divers de l'intuition est celle qui précède, ou plutôt que l'une est en rapport réciproque avec l'autre. Ce qui détermine leur composition, d'une manière réciproque, dans une intuition, c'est l'entendement, dans la mesure où il affecte le sens en général... »

ADICKES C 545, p. 620, note : « L'extra — et la juxtaposition du divers de l'intuition de soi-même et des objets dans le phénomène, dans le complexe de ces objets relativement à la forme, comme principe des jugements synthétiques a priori de la philosophie transcendentale qui précède l'expérience et renferme sa possibilité... ».

pour étendre ensuite, par la voie du raisonnement, le type d'existence de la donnée révélée par ce sens, ainsi que la certitude de son affirmation, à un ensemble dont cette donnée primitivement admise serait considérée comme faisant nécessairement partie, ce qui serait *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* ; il s'agit encore moins de faire à la fois du moi empirique, des phénomènes extérieurs et du permanent l'objet d'une appréhension conçue sur le mode psychologique ; le moi empirique ainsi que le système plus vaste auquel il appartient et qui, d'ailleurs, pénètre jusque dans son intimité, ne sont point des données à constater, mais des constructions à opérer ; s'ils existent préalablement aux démarches qui les constituent comme objets, c'est uniquement à l'état dynamique, à l'état de nurant, comme puissance immanente au sujet constructeur. C'est là une observation qu'il ne faut jamais perdre de vue dans l'interprétation des différents textes ; lorsque, par exemple, l'auteur de la Critique nous dit que « nous sommes conscients de notre existence comme déterminée dans le temps, » (1) il ne faut pas croire qu'il s'agit ici d'une détermination en soi qui précéderait, au moins logiquement, la conscience et serait saisie par elle d'une manière analytique indépendamment de toute opération constitutive de synthèse ; à ce point de vue, la note rectificative que KANT a introduite dans sa préface, si elle ne supprime pas la formule que nous venons de citer, a du moins l'avantage d'en fixer nettement la signification par l'emploi du mot « déterminable » (2) qui ne prête à aucune amphibologie. Il en est de même d'une autre expression que nous rencontrons dans la même note rectificative et qui sera fréquemment utilisée dans l'*Uebergang* : « Cette conscience de mon existence dans le temps est donc liée *identiquement* (*identisch verbunden*) à la cons-

(1) 2^e édit., Ak. III, 191 ; T. P., 238.

(2) 2^e édit., Ak. III, 24 ; T. P., 35.

science d'un rapport à quelque chose en dehors de moi » ; il est bien évident en effet que cette identité n'est pas une identité statique, mais une identité dynamique, une identité constructive, si l'on peut dire, qui indique que l'Univers et le moi sont posés dans un acte unique de détermination.

CHAPITRE III

Les questions soulevées par la critique de l'idéalisme problématique

a) LA JONCTION DES DEUX MOI

La critique de l'idéalisme problématique ainsi comprise se heurte à un certain nombre de difficultés dont deux nous paraissent essentielles : la première concerne la jonction des deux moi (moi empirique et moi transcendantal) et son examen va nous montrer encore une fois que le système kantien ne peut éliminer toute conception analytique de la vérité quand il s'agit de l'existence et de la nature de l'esprit ; la seconde est relative à la manière dont il faut entendre le *hors de moi* et plus spécialement le *hors de moi du permanent* ; son étude confirmera l'idéalité des facteurs constitutifs du moi et de l'expérience qui ne peuvent exister que dans la perspective d'une construction et non comme réalités en soi ou comme données empiriques au sens ordinaire du mot.

L'exposé précédent nous met en présence d'un moi construit, œuvre d'un moi constructeur. Or, KANT a toujours affirmé l'identité des deux moi, aussi nécessaire que leur distinction à l'édification de son système et nous voyons, sur ce point, concorder les textes de l'*An-*

thropologie (1), des *Lose Blätter* (2) et de la *Critique* (3). Mais comment concevoir cette identité ?

Si nous considérons la position objective adoptée dans la critique de l'*idéalisme problématique* et si nous ne tenons compte que de cette position, nous serons conduits à admettre des phénomènes du sens externe et des phénomènes du sens interne qui se justifient les uns et les autres dans leur existence, leur distinction et leurs relations par leur collaboration au système de l'expérience (4); mais rien ne nous autorise à désigner l'un des groupes par le terme *moi* et l'autre par le terme *non moi*. De ce point de vue, la conscience transcendente ne fait que s'appliquer à des intuitions empiriques par elles-mêmes aveugles pour leur faire correspondre un objet en géné-

(1) Ak. VII, 134, § 4 (note): « Le moi de l'homme est double, à la vérité, relativement à la forme (le mode de représentation), mais non relativement à la matière (le contenu). » — Ak. VII, 142, § 7 : « Moi, comme être pensant, je suis un seul et même sujet avec moi comme être sensible (Sinnenwesen) ».

(2) REICKE, CI, HI, p. 124, *Doppeltes Ich* : « Il n'y a pas un double sujet de la conscience mais un seul et même sujet qui se modifie lui-même et se transforme (sich verändert) puisque, d'autre part, celui qui produit le changement doit être distinct de celui qui le subit. Se représenter un lié n'est possible que par l'opération de liaison. Celle-ci se produit dans le temps, dans la mesure où le sujet subit un changement; l'unité de l'action de lier est dans le sujet, dans la mesure où il n'est pas changeant. De la possibilité de cet auto-changement on peut même conclure avec certitude que, puisque le temps est à la base de celui-ci, le sujet modifié (das veränderte Subject) n'est représenté que dans le phénomène ». (Texte de 1793-1794).

(3) 2^e édit., § 24. Ak. III, 122; T. P., 155-156 : « Comment se fait-il que le moi, le *je pense* soit distinct (verschieden) du moi qui s'intuitionne lui-même... et cependant ne fasse qu'un avec ce dernier en tant que même sujet ? Comment, par conséquent, puis-je dire : moi comme intelligence et *sujet pensant*, je ne me connais, comme *objet pensé*, — dans la mesure où je suis donné en outre à moi-même dans l'intuition, — que comme les autres phénomènes, [c'est-à-dire] non pas tel que je suis devant l'entendement, mais tel que je m'apparais ? — Cette question n'a en soi ni plus ni moins de difficulté que celle de savoir comment je puis être pour moi en général un objet, et, à la vérité, un objet de l'intuition et des perceptions internes. »

(4) *Prolegomènes*, § 49. Ak. IV, 336 et *Critique*, 1^{re} et 2^e édit. Ak. III, 339; T. P., 430.

ral qu'elle cherche à déterminer dans le cadre spatio-temporel par une série de phénomènes organisés selon les lois de l'unité de l'expérience. Comment, dès lors, trouver une relation d'identité entre le moi qui se manifeste dans l'opération constructive et l'objet correspondant à certains phénomènes de cette série ? Comment prétendre que ces phénomènes sont les siens, qu'ils le représentent et l'expriment, qu'ils le traduisent à lui-même, alors qu'il n'en est pas ainsi, au contraire, des autres phénomènes ? On ne peut le faire, semble-t-il, qu'en supposant une spécification préalable de l'objet transcendantal du côté du sens interne ; il faut que cet objet ne soit plus l'objet transcendantal en général = x , mais qu'il ait été d'abord saisi du dedans, qu'il garde quelque chose de la lumière intérieure qui l'a éclairé et qu'il l'ait communiquée aux *Empfindungen* qui vont lui être référées.

Mais d'où lui vient cette lumière intérieure ? Serait-ce de la *conscience empirique de mon existence*, conscience qui s'affirme, ainsi que nous l'avons vu, comme indépendante du système général de l'Univers et du complexe de l'expérience organisée ? Laissons de côté la conscience empirique entendue comme série subjective dans laquelle le moi est déterminé par l'inhérence de ses représentations sans être lui-même placé dans le temps ; nous avons fait observer en effet qu'il y avait, dans le kantisme, une certaine indécision relativement à cette série subjective. Il reste alors deux autres significations possibles : l'une fait de la conscience empirique l'ensemble constitué par l'activité pensante et son retentissement dans la sensibilité, elle met l'*Empfindung* en relation avec le moi déterminant ; l'autre consiste à envisager cette même conscience comme étant celle d'une *Empfindung* référée à un terme indéterminé qui n'est encore, par conséquent, ni phénomène ni chose en soi, la nature

de ce terme ne devant apparaître précisément que dans le travail ultérieur de détermination.

Si nous considérons la conscience empirique sous ce dernier aspect, il est manifeste qu'elle ne saurait nous fournir la lumière que nous cherchons. Elle a été introduite, en effet, par KANT pour répondre à une double fin : d'une part, pour enlever à la conscience transcendente en tant que telle l'affirmation analytique de sa propre existence et pour subordonner à l'*Empfindung* tout jugement existentiel, y compris celui qui concerne le *je* lui-même; — d'autre part, pour éviter cependant, en faisant de la proposition : *je pense* une proposition empirique, « de transformer notre âme tout entière, même dans l'acte de penser (*im Denken*), en phénomène », et, par suite, « notre conscience » en « simple apparence » (1). Or la conscience empirique, telle que nous venons de la définir, permet, dans l'esprit de l'auteur de la *Critique*, d'obtenir ces deux résultats, car c'est en elle seulement que la *Wahrnehmung*, — ou *intuition empirique indéterminée*, — ou position de quelque chose qui correspond à l'*Empfindung*, devient possible, — et, cependant, ce quelque chose n'est pas encore engagé dans le monde des phénomènes, puisque nous avons précisément à faire à une phase préparatoire, antérieure à la constitution de ce monde; la sensation, n'étant ici traitée que comme manifestation de la chose, peut conduire aussi bien au réalisme transcendantal qu'à l'idéalisme transcendantal, et l'opération par laquelle nous lui faisons correspondre un terme de référence ne préjuge rien sur la nature de ce terme. C'est uniquement en poursuivant le processus de

(1) *Critique*, 2^e édit., Ak. III, 279; T. P., 368. Il n'est pas absolument certain que « *im Denken* » signifie « dans l'acte de penser »; il est possible qu'il s'agisse de l'âme dans la pensée que j'en ai sans intuition et non de l'âme en tant qu'elle pense; mais, dans la suite du développement, il est manifestement question de moi qui pense et non pas seulement de moi pensé.

détermination et d'objectivation que nous reconnaissons l'impossibilité de nous le représenter autrement que sous une forme phénoménale et la nécessité de faire intervenir dans cette représentation, non seulement l'intuition temporelle, mais même l'intuition spatiale et la présence d'objets dans l'espace. En nous disant que, dans le *je suis* de la conscience empirique ainsi envisagée, il ne s'agit pas de la catégorie de l'existence, KANT ne fait en somme que préciser la conception précédente; cette catégorie « ne se rapporte pas en effet à un objet donné d'une manière indéterminée, mais seulement à un objet dont on a un concept et dont on veut savoir s'il est également posé ou non en dehors de ce concept » (1) ; or, d'après les idées développées dans les *Postulats de la pensée empirique* (2), cette dernière question ne peut recevoir une solution légitime que par une confrontation du concept considéré avec les conditions formelles et matérielles de l'expérience, et, par conséquent, pour un objet appartenant à l'ordre des phénomènes.

Mais, si l'objet de l'affirmation reste indéterminé relativement au dualisme phénomène-chose en soi, il doit l'être aussi relativement au moi; l'indétermination précédente a en effet pour résultat de réserver pour le moi une possibilité extra-phénoménale, mais encore faut-il savoir, au préalable, qu'il s'agit précisément du moi. Du point de vue de l'*Empfindung* à déterminer, le quelque chose qui lui correspond n'est véritablement qu'un quelque chose, et, si nous le désignons par la proposition *je pense* (3), c'est évidemment que cette *Empfindung* est déjà envisagée comme éclairée par la présence préalable du moi et que, par exemple, la conscience empirique dans

(1) 2^e édit. Ak. III, 276 (note) ; T. P., 357 (note).

(2) 1^{re} et 2^e édit., Ak. III, 186 ; T. P., 232.

(3) 2^e édit., Ak. III, 276 (note) ; T. P., 357 (note).

le premier sens que nous avons indiqué, a été présupposée (1).

L'emprunt qui est fait ici à la conscience transcendente, est, en réalité, réduit au minimum; dans la conversion qui nous la fait prendre pour objet, elle perd ses qualités propres et on n'en retient qu'un point de référence qui permettra de désigner l'objet du sens interne par le terme *moi* en le distinguant de l'objet *non moi* (2). Mais cet emprunt, si pauvre soit-il, est encore trop considérable, parce que nous ne pouvons pas ignorer que la

(1) On ne saurait chercher non plus dans l'*Empfindung* elle-même la justification de la spécification de l'objet correspondant, car l'*Empfindung* est aveugle et il est impossible de trouver en elle, si on la considère dans sa matérialité, ni l'idée du moi, ni l'idée de sa passivité. (Cf. *infra*, 236).

(2) Nous avons sur ce point un ensemble de textes concordants; sans doute visent-ils en général la psychologie rationnelle, mais il ne semble pas qu'il y ait ici divergence entre cette dernière et le criticisme: « La représentation de moi-même comme *sujet pensant* est rapportée uniquement au sens interne... » (*Critique*, 1^{re} édit., Ak. IV, 233; T. P., 346). — « Si pur que soit le *je pense* de tout élément empirique (c'est-à-dire de toute impression des sens) il sert cependant à distinguer deux sortes d'objets d'après la nature de notre faculté de représentation: Moi, en tant que pensant, je suis un objet du sens interne et je m'appelle âme; ce qui est un objet des sens externes s'appelle corps ». (1^{re} et 2^e édit., Ak. III, 263; T. P., 322). — « Toute expérience interne est un jugement dans lequel le prédicat est empirique et le sujet est *je*. Indépendamment de cette expérience, il ne reste donc pour la psychologie rationnelle que le *je*, car le *je* est le substrat de tous les jugements empiriques ». *Reflexionen*, ERDMANN II, 1320 (Ak. XVIII, N° 5.453, p. 186, phase φ_1).

« La conscience empirique des représentations rationnelles ou également des catégories et de la pensée en général appartient toujours au phénomène parce que c'est un événement et il ne reste rien d'intellectuel comme connaissance que le *je* — mais au point de vue pratique, la liberté avec sa loi, » (RICKS E 74 H II, p. 254 (Ak. XVIII, N° 6.319, p. 633, phase ω_{1-2})). — « Tout est en nous représentation et tout est placé dans des relations de temps, et si nous nous demandons ce que ces représentations représentent, nous voyons que c'est, ou l'extérieur dont nous avons constaté qu'il ne concerne que des rapports spatiaux dans lesquels la chose en soi reste pour nous inconnaissable, ou bien la relation intérieure de ces représentations les unes aux autres dans le temps. Dans ce dernier domaine, la pure synthèse que les concepts de l'entendement expriment n'est rien autre chose à son tour que la liaison de ces représentations relativement à l'unité du temps, et le sentiment de plaisir, ainsi que la faculté de désirer qui lui est jointe,

conscience transcendente a certaines caractéristiques intérieures; ces caractéristiques, KANT veut les ignorer tout en en retenant quelque chose, à savoir précisément que c'est de moi qu'il s'agit, mais elles sont en réalité incompatibles avec celles de l'objet du sens interne, même en introduisant la restriction que cet objet, tel que nous le déterminons dans le temps, n'est que le phénomène du moi-chose que nous ne pouvons atteindre (1). Le phénomène peut bien n'être en effet qu'un mode de représentation construit selon les lois de la conscience déterminante, quand il s'agit d'une chose en soi = x dont on ne sait rien, parce qu'alors, ce mode de représentation étant le dernier terme que nous puissions à la fois constituer et saisir, il n'y a pas au delà de lui-même un objet

ne nous livrent de ces représentations que leur simple rapport, ou au sujet sans nous en donner la connaissance, ou à l'objet par la détermination de la causalité du sujet, — et, par conséquent, sans nous fournir aucune connaissance de la chose en soi. De celle-ci il ne reste plus que l'idée de quelque chose qui désigne comme un objet ma conscience de soi indépendante de toutes ces conditions de temps mais ne me fournit aucun moyen qui puisse me la rendre connaissable en elle-même et sans rapport avec ma propre causalité dans le monde sensible. » (RECKE B6 H1, p. 99-100; AK XVIII, N° 5.655, p. 315, phrase ψ *). Au lieu de « qui désigne comme un objet ma conscience de soi », on pourrait traduire à la rigueur « que désigne... », mais il semble que cette traduction appellerait « *nicht an die Hand giebt* » tandis qu'il y a dans le texte « *nichts an die Hand giebt* ». Cf. également *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (loc. cit. supra 35).

(1) En réalité, toute cette question est dominée par les confusions que nous avons signalées plus haut dans le kantisme sur la nature du moi et sur la situation de la conscience relativement à ce moi. Lorsque KANT nous dit que le moi se prend pour objet, on ne sait pas, le plus souvent, s'il s'agit de la conscience transcendente ou d'un X inconnu désigné par cette conscience réduite à l'état de simple représentation; la nécessité de l'autonomie de la pensée conduirait à identifier le moi-chose et la conscience-moi; mais le souci du parallélisme entre l'objet du sens externe et celui du sens interne, ainsi que l'admission dans les deux domaines du même agnosticisme, entraînent la distinction de la chose et du moi, ce dernier n'étant plus traité que comme une idée. Dans cette seconde interprétation qui est incontestablement plus conforme à l'ensemble des textes de la *Critique*, la formule : le moi se prend pour objet signifie : l' X inconnu désigné comme moi dans sa représentation se prend pour objet — ou même, plus exactement, est pris pour objet, — car comment lui prêterions-nous une

auquel nous devrions le confronter pour examiner si notre représentation est plus ou moins conforme à cet objet; mais on ne saurait donner la même signification au phénomène dans la vie intérieure, parce qu'ici le sujet n'est pas la chose en soi = x totalement inconnaissable, mais l'activité unifiante gouvernée par une loi éternelle qui se manifeste dans l'unité d'aperception (1). Ainsi l'unité des deux moi ne peut être justifiée par une théorie qui ferait du moi empirique le phénomène du moi déterminant.

action déterminée si nous ne pouvons rien savoir de lui? La jonction des deux moi ne saurait alors avoir aucun sens au point de vue réaliste puisque nous avons à faire à deux modes de représentation orientés vers un *tertium quid* qu'on ne peut qualifier ni de moi ni de non moi et qui ne comporte ni unité ni pluralité; la jonction ne peut s'opérer que sur un plan rigoureusement idéaliste, c'est-à-dire, en admettant qu'il s'agit seulement, sous le nom de moi, du produit d'un acte de position, d'un terme de référence auquel nous attribuons la double fonction d'être le principe de nos représentations et d'en constituer le substrat. Mais une pareille conception, qui éliminerait toute spontanéité au profit d'une simple représentation de la spontanéité, représentation dont on pourrait se demander comment elle jaillit ainsi ex nihilo, paraît bien difficile à admettre; — de plus, nous sommes toujours en droit de nous interroger sur la manière dont nous sommes conduits à attribuer à un même terme de référence deux fonctions différentes et de rechercher si les deux positions considérées sont compatibles entre elles. L'indécision qui subsiste dans la *Critique* au sujet de la nature exacte du rapport entre le sens interne et la conscience transcendente favorise la thèse d'après laquelle on pourrait passer d'une fonction à l'autre par une simple conversion où le moi serait pris pour objet et les représentations-événements comme prédicats; mais avec la thèse du *reflectiren* dans le sens interne, avec la distinction précise du *judicium* et de sa *répercussion empirique*, il est manifeste que le moi *Inhaber* ne pourra être identifié avec le moi *Urheber* pris pour objet et représenté selon les lois catégoriales et intuitives qui président à la constitution de tout objet; une simple conversion ne peut transformer le moi déterminant en moi déterminable; l'opération doit avoir lieu plus haut, comme nous l'indiquons dans la suite; le moi doit se poser lui-même comme déterminable dans un acte original; il doit exister d'abord une autoposition du moi passif qui sera suivie ensuite d'une intégration de ce moi au système de l'expérience, c'est-à-dire d'une objectivation du moi passif.

(1) L'assimilation est cependant faite par KANT dans les *Prolegomenes*, § 49, (Ak IV, 337), mais elle n'en reste pas moins injustifiée : « Comme le moi, dans la proposition : *je suis*, ne désigne pas seulement l'objet de l'intuition interne (dans le temps) mais aussi

KANT a encore essayé d'opérer la jonction par une autre voie. Le *je pense* et les catégories ne peuvent aboutir à la constitution de l'objet qu'en s'incorporant l'intuition pure de l'espace et du temps et enfin l'intuition empirique, c'est-à-dire l'ensemble des données de la sensibilité; le moi constituant paraît donc emprunter dans la série de ses opérations le secours du moi passif et réceptif. Inversement, si, au lieu de considérer dans son dynamisme et en partant du sujet l'action par laquelle celui-ci construit l'objet, nous prenons, au contraire, le moi lui-même comme objet, nous nous apercevons que nous ne pouvons arriver à le déterminer en utilisant seulement la pensée que nous en avons et les catégories au moyen desquelles nous voudrions en fixer la nature ainsi que le mode d'existence; il nous manque encore ici une intuition, intuition pure d'abord et aussi intuition empirique, de telle sorte que l'objet moi n'est jamais donné, en dernière analyse, qu'accompagné de prédicats appartenant à la sensibilité. Celle-ci intervient donc comme facteur également indispensable à l'achèvement de l'acte du moi comme sujet constituant et à la réalisation complète de la détermination du moi comme objet construit.

Si maintenant nous faisons abstraction de cette inter-

le sujet de la conscience, de même que les corps ne désignent pas seulement l'intuition extérieure (dans l'espace), mais aussi la chose en soi qui sert de fondement à ce phénomène... » On pourrait croire, il est vrai, que ce texte, qui fait partie d'une critique dirigée contre l'idéalisme problématique et le réalisme transcendantal, n'exprime pas d'une manière absolument exacte la pensée kantienne; mais on retrouve une confusion analogue dans les *Losé Blätter* (REICKE D 11, H1, p. 211; — supra 98) où la conscience transcendente comme forme de l'intellectualité du sujet est assimilée à une intuition intellectuelle des choses qui ne nous en donne aucune connaissance, — et dans les *Fondements de la Mét. des Mœurs* (Ak. IV, 450-451; Delbos, 188-189) où, après avoir dit que l'homme, par le sens interne, ne se connaît que comme phénomène, et par conséquent, doit admettre comme correspondant à ce dernier un Moi en soi, quelle qu'en puisse être la nature, KANT substitue brusquement à cette distinction, comme si elle lui était identique, celle de la spontanéité et de la passivité.

vention de la sensibilité, nous nous trouvons en présence de deux termes qui devraient être considérés comme nettement distincts; l'un n'est pas autre chose en effet que la conscience d'une spontanéité, conscience peut-être isolée à tort de toute réalisation particulière, mais cependant pourvue d'une spécificité propre qu'on ne saurait lui refuser; l'autre n'est que la pensée de l'objet à construire; il ne s'agit donc nullement en lui de l'activité du constructeur mais seulement de la pierre initiale de l'édifice à élever. Or, si l'on trouve dans la première et dans la deuxième édition des *Paralogismes* (mais surtout dans la première) certaines formules qui devraient conduire à la distinction de ces éléments disparates et dont on pourrait conclure que ce qui est sujet ne peut jamais être pris comme objet sans perdre ses caractéristiques propres (1), KANT ne s'est pas arrêté définitivement à cette thèse qui l'aurait amené logiquement à développer une philosophie du sujet par approfondissement de la conscience de la spontanéité; il a confondu généralement la conscience du sujet pensant et la représentation du sujet comme objet pensé, — et il a traité comme identiques le moi de l'initiative directement saisie et le moi projeté devant le sujet comme moi déterminable dans la réflexion (2).

(1) 1^{re} édit., Ak. IV, 250 ; T. P., 373 : On peut dire du sujet pensant « qu'il ne se connaît pas à proprement parler par les catégories, mais qu'il connaît les catégories et par elles tous les objets dans l'unité absolue de l'aperception, c'est-à-dire par lui-même. Or, il est à coup sûr très évident que je ne puis connaître comme objet cela même que je dois supposer pour connaître un objet en général et que le moi déterminant (la pensée) doit être distingué du moi déterminable (le sujet pensant) comme la connaissance doit l'être de l'objet ».

2^e édit., Ak. III, 275 ; T. P., 356 : « Le sujet des catégories ne peut donc, par cela même qu'il les pense, arriver à posséder un concept de lui-même comme d'un objet des catégories; car, pour penser celles-ci, il doit prendre comme fondement la conscience pure de lui-même qui aurait dû cependant être expliquée. De même le sujet dans lequel la représentation du temps a originairement son fondement ne peut déterminer par là sa propre existence dans le temps... »

(2) KANT, voulant répondre de nouveau à l'objection d'après laquelle l'âme, même dans la pensée, serait réduite à n'être qu'un simple

Inversement, tandis que du côté du moi de la conscience déterminante la différence entre le sujet et l'objet tend ainsi à s'effacer au profit de l'objet, le moi empirique cesse d'être uniquement un objet construit pour prendre les caractères du sujet dans la mesure même où il collabore à sa fonction. De là une nouvelle confusion dont on

phénomène, objection contre laquelle était déjà dirigée la théorie de l'intuition empirique indéterminée dont nous avons parlé plus haut, fait précisément la distinction que nous venons d'indiquer dans le texte précédent entre *moi pour moi qui pense* et *moi en tant que je pense*. Mais, au cours du même paragraphe, il confond manifestement la représentation d'un moi pensé que nous essayons de déterminer par les seules fonctions logiques et la conscience d'un moi pensant considéré comme puissance de synthèse en général indépendamment du mode d'intuition qu'il devra s'incorporer. (2^e édit., Ak. III, 279 ; T. P., 368-369).

Même confusion, mais encore plus évidente, dans la *Conclusion relative à la solution du paralogisme psychologique* : « Je me pense moi-même, dit KANT, en vue (zum Behuf) d'une expérience possible en faisant encore abstraction de toute expérience réelle, et j'en conclus que je puis avoir également conscience de mon existence en dehors de l'expérience et de ses conditions empiriques » (2^e édit., Ak. III, 278 ; T. P., 364). Mais de quelle expérience possible s'agit-il et quelle est la situation que je lui assigne à l'égard de moi ? Est-il question d'une expérience comme système dans laquelle le moi est englobé comme un objet et déterminé par des prédicats empiriques, — ou d'une expérience instituée et réalisée par le moi comme pouvoir constituant ? Le contexte ne nous donnera pas la solution du problème car nous y trouverons la même difficulté d'interprétation. KANT continue en effet de la manière suivante : « Je confonds par conséquent l'abstraction possible de mon existence empiriquement déterminée avec la prétendue conscience d'une existence possible à l'état séparé (einer abgesondert möglichen Existenz) de mon moi pensant et je crois connaître le substantiel en moi en tant que sujet transcendantal (als das transcendente Subject) alors que j'ai uniquement dans la pensée l'unité de la conscience qui sert de fondement à tout acte de détermination envisagé comme simple forme de la connaissance (welche allem Bestimmen, als der blossen Form der Erkenntniss zum Grunde liegt) ». Bien que la fin de ce développement ainsi que l'expression *moi pensant* semblent indiquer qu'il s'agit plutôt ici du sujet opérant considéré en lui-même, indépendamment de toute intuition formelle ou empirique particulière, la formule « abstraction possible de mon existence empiriquement déterminée » n'en comporte pas moins les deux sens que nous avons indiqués. Cette amphibologie subsiste d'ailleurs dans de nombreux passages de l'*Uebergang* où, comme nous l'avons remarqué, le *sich setzen* du moi comme sujet n'est pas toujours nettement distingué du *sich setzen* du moi comme objet ; signalons en particulier deux textes très analogues à celui de la *Critique* : Les catégories sont « des actes par lesquels le sujet se pose lui-même a priori en vue

trouve des traces dans la *Critique de la raison pure* (1), mais qui est particulièrement frappante dans l'*Anthropologie* et dans le traité relatif aux *Progrès de la métaphysique en Allemagne depuis l'époque de Leibnitz et de Wolf*; on y voit interférer deux conceptions sur les relations des « moi » : dans l'une, le moi empirique s'oppose à la conscience transcendente comme l'objet au sujet; dans l'autre, au contraire, il apparaît lui-même comme un sujet qui lui est subordonné (2).

Cette manière de réaliser l'unité ne fait qu'ajouter une seconde difficulté à la première. Nous avons vu en effet que, si on considère le rapport de l'activité pensante au moi empirique comme un rapport de constructeur à construit, on ne saurait justifier la désignation du construit par le terme moi que s'il est, sous une forme ou sous une autre, un phénomène de la conscience transcendente

(zum Behuf) d'une expérience possible et se constitue en un objet.» KRAUSE 98).. « La conscience de moi-même est un acte logique d'idéité, c'est-à-dire l'acte d'aperception par lequel le sujet se fait objet, et c'est un simple concept destiné à poser pour soi n'importe quel objet correspondant.» (KRAUSE, 111). Des observations identiques vaudraient pour tout le § 25 de la deuxième édition de la *Déduction transcendente des catégories* et spécialement pour les lignes suivantes : « De même que pour la connaissance d'un objet distinct de moi, j'ai encore besoin, en dehors de la pensée d'un objet en général (dans la catégorie), d'une intuition par laquelle je détermine ce concept général, de même, pour la connaissance de moi-même, j'ai encore besoin, en dehors de la conscience, ou en dehors du fait que je me pense, d'une intuition du divers en moi par quoi je détermine cette pensée. » (2^e édit., Ak. III, 123; T. P., 159).

(1) § 24 cité, supra 150. On remarque que, dans ce texte, KANT commence par distinguer le moi pensant et le moi qui s'intuitionne lui-même comme s'il s'agissait de deux sujets, puis il continue en substituant au moi qui intuitionne, c'est-à-dire au moi sujet, le moi intuitionné, c'est-à-dire le moi objet, et, dans cette substitution, paraît les identifier.

(2) C'est ainsi que, dans l'*Anthropologie*, KANT distingue un « moi de la réflexion » et un « moi de l'appréhension » qui s'accompagnent chacun de conscience, la conscience de la réflexion étant une « conscience de l'entendement » et la conscience de l'appréhension « le sens interne », l'une étant « l'aperception pure », l'autre « l'aperception empirique » ; — nous avons ainsi à faire à une hiérarchie de deux sujets et ce n'est qu'après avoir présenté leur relation sous cette forme que KANT en revient à la distinction de la conscience déterminante comme sujet

prise comme objet; or, que, pour arriver à ce résultat, nous envisageons l'*Empfindung* comme un choc de l'esprit sur lui-même éclairé déjà par la lumière de cet esprit ou que nous prenions directement le *je* de l'aperception

et du moi empirique comme objet. « Il semble ici, remarque-t-il, que le moi est double (ce qui paraît contradictoire) : 1) le moi comme *sujet* de la pensée (dans la logique) qui désigne l'aperception pure (le moi simplement réfléchissant) et dont nous ne pouvons rien dire de plus, mais qui est une représentation tout à fait simple; — 2) le moi comme *objet* de la perception, et, par suite, du sens interne, qui contient une diversité de déterminations rendant possible une expérience interne, (Ak. VII, 134, note). Toujours dans le même ouvrage et un peu plus loin, KANT commence par distinguer une faculté active et une réceptivité dont la réunion constitue le pouvoir de connaître; les représentations par lesquelles le sujet est affecté appartiennent au pouvoir sensible; celles qui renferment une pure action (la pensée) appartiennent au pouvoir intellectuel; le premier de ces pouvoirs est appelé inférieur, le second supérieur; l'un a le caractère de passivité du sens interne, l'autre a la spontanéité de l'aperception. — Il s'agit ici, comme on peut le voir, de la distinction de deux sujets et ce n'est qu'en fin de paragraphe que nous voyons réapparaître, en ce qui concerne le moi empirique, le point de vue de l'objet, quand la psychologie, à laquelle appartient l'étude de ce moi, est définie « un ensemble de toutes les perceptions internes sous des lois de la Nature. » (Ak. VII, 140-141). Les mêmes observations vaudraient pour la remarque qui fait suite au développement précédent : KANT y distingue d'abord une conscience discursive et une conscience intuitive (point de vue du sujet), puis à la conscience intuitive il fait correspondre l'expérience interne (point de vue de l'objet) qu'il assimile au moi de l'appréhension et à l'aperception empirique (sans préciser s'il s'agit d'un sujet ou d'un objet). Enfin il déclare que « moi comme être pensant, je suis bien un seul et même *sujet* avec moi comme être de la sensibilité (Sinnenwesen) » et il ajoute : « comme *objet* de l'intuition intérieure empirique, c'est-à-dire dans la mesure où je suis intérieurement affecté dans le temps par des impressions... je ne me connais cependant que comme je m'apparais à moi-même, non comme chose en soi. » — Mais c'est dans le traité sur les *Progrès de la métaphysique* que la confusion est encore plus manifeste. Après avoir affirmé que le pouvoir de se prendre soi-même comme objet distingue l'homme de l'animal, KANT fait observer qu'il ne s'agit pas là d'une double personnalité : « le moi seul qui *pense et intuitionne* est la personne, tandis que le *moi de l'objet* qui est intuitionné par moi est, au même titre que les autres objets qui me sont extérieurs, la *chose*. » Or, à cette distinction radicale en sujet et en objet s'en substitue immédiatement une toute différente qui est celle de deux sujets (moi dans le premier sens ou sujet de l'aperception, — moi, dans le second sens ou sujet de la perception, moi psychologique, conscience empirique) et, bien que cette distinction ne puisse manifestement être assimilée à la précédente, elle est cependant traitée comme si elle lui était identique. L'identité est encore accusée par la correspondance des genres (*der Ich* et *das Ich*) utilisés dans les deux cas. (Hart. VII, 530-531).

comme une chose à connaître et à déterminer, l'impossibilité que nous avons signalée est la même; le moi empirique peut bien être le phénomène d'une réalité inconnue, précisément parce qu'elle est inconnue; il ne peut être le phénomène de la conscience déterminante avec laquelle ses caractéristiques sont incompatibles. Nous ne gagnons rien, par conséquent, en commençant par le moi comme objet à déterminer au lieu de partir de l'*Empfindung* comme matière à objectiver et en faisant, par une transformation, d'ailleurs inadmissible, du sujet un objet. Si nous traitons maintenant le moi empirique lui-même comme un sujet au lieu de le regarder uniquement comme un objet, il nous restera à préciser sous quelle forme nous lui accordons cette qualité; KANT appelle fréquemment le moi empirique « *moi de l'appréhension* », mais, si ce moi de l'appréhension est un moi *qui appréhende* et non, comme on pourrait le croire souvent, un moi *appréhendé*, il sera difficile de le distinguer de la conscience constructive et de ne point rapporter son mode d'exercice à l'activité; s'il est un moi *dans lequel on appréhende*, le milieu de la *Setzung* du moi déterminant, il faudra justifier sa qualité de moi, car il y a une *Setzung* également dans le sens externe, dans les objets du monde extérieur, et ces objets s'opposent au moi empirique, loin de pouvoir lui être identifiés; enfin, s'il est tout simplement un *moi appréhendé*, il repassera entièrement à l'état d'objet ou de phénomène d'un objet et nous retrouverons alors la question de la jonction sous la forme où nous l'avons déjà examinée.

Le problème ne saurait non plus être résolu dans une conception où la conscience transcendente, au lieu d'être le moi lui-même et par conséquent le terme que nous prenons pour objet en vue de le déterminer, nous renverrait à un objet plus élevé, et où la spontanéité spirituelle, loin d'impliquer une autoposition de la pensée, une homo-

généité du naturant et du naturé, nous conduirait à poser par réflexion régressive une chose qui pense, tandis que les *Empfindungen* nous amèneraient, par la même voie, à poser une chose affectée. L'unité des deux moi, ainsi rejetée dans le monde suprasensible, n'admettrait plus ni affirmation ni négation et la seule attitude possible à son égard serait un agnosticisme (1).

Mais le moi de la conscience déterminante et le moi affecté, au lieu d'être le point de départ de la régression, peuvent en être envisagés comme le résultat et le point d'aboutissement ; nous appuyant sur la représentation, nous en dégagerions, comme dans une philosophie du jugement, les conditions d'intelligibilité. Telle paraît être, à certains égards, la solution adoptée par KANT dans l'*Anthropologie* lorsqu'il nous dit que le moi de l'homme est double relativement à la forme mais non relativement à la matière (2); car il semble bien que cette matière dont il est question ici ne saurait être que la représentation qui, par sa structure intérieure, conduit au *je pense* et par son inhérence conduit au *je suis*. Nous ne croyons pas cependant que ce développement en éventail de conditions posées sur des lignes divergentes à partir d'un fait initial puisse conduire au résultat cherché; la méthode régressive considérée en elle-même ne permettrait pas plus de conclure à l'identité des deux moi qu'elle n'aurait permis dans la philosophie platonicienne d'identifier la matière et l'Idée, toutes deux impliquées par la nature du monde sensible; il faut donc une raison particulière pour rétablir la convergence du côté des conditions, et cette raison reste tout entière à trouver et à définir.

Ainsi, la jonction ne paraît réalisable, ni par une réf-

(1) Sur les difficultés que présente la théorie de la relation des différents moi dans la première édition de la *Critique*, voir ERDMANN, *Kants Kritikismus*, p. 52 et sq.

(2) Cité *supra*, 150.

rence directe de l'*Empfindung* à l'objet moi, l'*Empfindung* étant aveugle et ne pouvant servir à spécifier le terme que nous lui faisons correspondre, — ni par un emprunt au moi déterminant considéré comme objet, parce que le système que nous arrivons à construire et que nous appelons moi empirique ne peut être le phénomène du moi déterminant, — ni par un appel au système général de l'expérience, car ce système peut bien conduire à poser l'existence de l'objet du sens interne, mais non à le désigner comme moi, — ni par un recours à un terme extérieur aux deux autres et que ces deux autres manifesteraient chacun à leur manière, parce que l'unité serait alors rejetée dans le suprasensible dont nous ne pouvons rien affirmer, — ni enfin par l'admission de deux conditions atteintes par voie régressive, parce qu'il faudrait encore prouver l'unité de ces deux conditions et justifier leur droit à une même appellation. Une seule solution nous semble dès lors possible : l'unité du moi est originaire ; elle doit être donnée dans une conscience primitive ; on ne la conclut pas, mais elle est, au contraire, la réalité la plus profonde au delà de laquelle on ne saurait remonter, le point de départ ultime d'un développement qui aboutit à une double position de soi comme activité constituante et comme objet déterminable, cette double position trouvant, d'une part, la justification de son être dans cette origine commune et assurant, d'autre part, grâce à la collaboration et à la combinaison de ses termes, l'organisation de l'expérience interne.

Il est facile de constater que cette théorie, bien qu'elle ne soit pas explicitement formulée dans le kantisme, doit être considérée comme en étant un présupposé inévitable. Nous avons vu en effet que, dans la critique de l'*idéalisme problématique*, les rapports de la conscience déterminante et du moi empirique sont essentiellement ceux de constructeur à construit ; dans son opération de construction,

l'activité spirituelle utilise une matière qui lui est fournie par l'*Empfindung*; à cette *Empfindung*, elle fait correspondre un objet qui doit servir de substrat à la constitution de la succession des événements, et, en particulier ou en spécifiant cet objet selon la nécessité de la liaison des phénomènes, elle est amenée à poser l'objet du sens interne dont la réalité est ainsi justifiée par les exigences de l'ordre universel. Ce qui paraît dès lors, comme nous l'avons vu, créer la difficulté relative à la jonction des deux moi ou, ce qui revient au même, à la désignation comme *moi* de l'objet du sens interne, c'est que cet objet ne devrait avoir aucune valeur exceptionnelle, car il n'est qu'une détermination de l'objet en général; et, si la difficulté n'est pas au premier abord manifeste, il semble qu'on doive en chercher la raison dans le fait que, tout en transformant profondément le privilège du sens interne tel que l'entendait l'*idéalisme problématique*, KANT en retient cependant quelque chose, à savoir le postulat que les phénomènes appartenant à ce sens sont caractéristiques du moi.

Or s'agit-il ici d'une simple concession faite à des adversaires et d'une théorie accidentellement admise au cours d'une polémique? Nous ne le pensons pas. KANT n'a jamais en effet placé la connaissance du moi sur le même plan que celle des autres objets. On en trouverait déjà la preuve dans certaines formules employées au cours de la réfutation de l'*idéalisme problématique*; tandis qu'il suffirait, pour aboutir à la démonstration de l'existence des objets extérieurs, de prouver l'intervention nécessaire de ces objets dans la constitution de l'expérience interne, l'auteur de la Critique va beaucoup plus loin, car il nous dit que leur existence repose *uniquement* sur leur liaison (1) avec cette expérience dont ils sont la condition;

(1) beruht nur darauf... (*Critique*, préface de la 2^e édit., Ak. III, 24; T. P., 35).

ce n'est pas, d'autre part, dans la seule réfutation de l'idéalisme que KANT se réfère à l'expérience interne comme à la démarche essentielle et définitive de la pensée; nous la voyons encore invoquer quand il s'agit de prouver la valeur objective des catégories et celle des divers éléments constitutifs de la connaissance, intuition, concept, unité de la liaison du divers de l'intuition par le concept (1). Le moi empirique qui ne devrait être, dans la perspective de la conscience déterminante, qu'une partie de la construction, homogène à l'ensemble, apparaît ainsi comme le point d'aboutissement, comme la cause finale d'une opération dans laquelle les facteurs de cet ensemble ne jouent plus qu'un rôle de moyens et de moments conditionnels (2). Mais, pour que le moi puisse ainsi remplacer l'Univers ou l'objet en général comme corrélatif de l'activité spirituelle, pour qu'il puisse devenir l'impératif de la connaissance (*nosce te ipsum* de l'*Uebergang*) ne faut-il pas qu'il ait été préalablement donné dans une

(1) *Lettre n° 340 à Marcus Herz* du 26 Mai 1780 (Ak. XI, 48) où KANT répond à Salomon Maimon : « Car, si nous pouvons prouver que notre connaissance des choses et même notre connaissance expérimentale ne sont possibles que sous ces conditions, alors non seulement tous les autres concepts des choses (qui ne sont pas conditionnels de cette manière) sont pour nous vides et ne peuvent nous servir pour aucune connaissance, mais encore toutes les données des sens ne représenteraient jamais sans elles des objets et même ne parviendraient pas à cette unité de la conscience qui est requise pour la connaissance de moi-même comme objet du sens interne. »

KRAUSE, 126 b : « L'intuition, le concept et l'unité synthétique de la liaison du divers de l'intuition par le concept constituent la forme de la représentation sensible de l'objet sensible dans la mesure où il est donné dans l'espace et dans le temps et dans la mesure où il est pensé sous un principe de la détermination du sujet comme phénomène pour le sens interne. »

(2) KRAUSE, 246 : « Nous ne pouvons tirer de nos représentations sensibles autre chose que ce que nous y avons introduit pour la représentation de nous-mêmes... » Dans les *Progrès de la métaphysique* (Hart. VIII, 530-531), il est dit encore plus explicitement que le pouvoir de nous prendre pour objet nous distingue de l'animal, est la source de la possibilité d'un entendement, et détermine « une infinité de représentations et de concepts autocréés (eine Unendlichkeit von selbstgemachten Vorstellungen und Begriffen) ».

conscience originaire, dans une possession de soi qui précède et oriente l'effort de représentation que je dirige vers moi? Il semble donc indispensable d'admettre, à côté de l'*autoposition formelle* dont nous avons parlé dans l'étude du *cogito* kantien et du *cogito* cartésien, une *autoposition matérielle*, un *emprunt de soi à soi* grâce auquel le moi se fait objet déterminable; si l'objet en général peut être une invention, une simple idée spontanément produite par le pouvoir de connaître, il ne saurait en être ainsi de cet objet particulier que j'appelle moi; l'intention de se connaître suppose d'abord l'être du moi qu'il s'agit de connaître, et, si l'on ne veut pas revenir à une métaphysique transcendante avec toutes les difficultés qu'elle comporte, cet être ne saurait être envisagé seulement comme un en soi, mais doit être nécessairement un pour soi placé à l'origine de tout le développement ultérieur (1).

Si nous nous rappelons maintenant que, dans le kantisme, la connaissance du moi n'est pas la simple expres-

(1) On ne doit pas considérer que l'*Uebergang* rejette expressément cette conception parce qu'il nous dit en plusieurs passages (ADICKES, p. 650 et sq.) que la chose en soi, même du côté de l'esprit, n'est pas un *objectum noumenon*, ni un autre objet que le phénomène, mais seulement un autre mode de représentation (A 573. A 571, etc.). KANT ne vise pas en effet ici dans la *chose* l'immédiateté de la conscience ou de l'appréhension, — mais la qualification *en soi* au sens conceptuel du mot, qualification qui ne peut être pensée que dans son opposition à celle de phénomène (A 571). Si, d'autre part, dans cet ouvrage où sont énumérées sous de multiples formes les diverses démarches de la faculté de connaître dans la constitution du moi et du monde, nous ne voyons pas traitée pour elle-même et d'une manière précise la question de l'autoposition matérielle du moi, c'est d'abord à cause de l'attention presque exclusive apportée par KANT à l'autoposition formelle, beaucoup plus riche au point de vue des connaissances a priori qu'elle est susceptible de fournir; c'est aussi parce que l'auteur de l'*Opus postumum* croyait pouvoir trouver dans les deux premières consciences dont nous avons parlé (empirique ou transcendente) ce qui lui était nécessaire pour prendre le moi comme objet et pour se le donner (formule qui revient souvent dans l'*Uebergang*) « selon la règle de l'identité. »

Cf. les textes de l'*Uebergang* cités à propos du *cogito* cartésien (Supra

sion analytique d'un donné, la traduction sur le plan du Verbe d'une réalité préalable dont il suffirait de noter avec exactitude et fidélité les caractères, mais une série d'actes de construction tels que, selon la formule maintes fois répétée par l'auteur de la Critique, on ne retrouve dans l'objet que ce qu'on y a introduit, nous pouvons préciser la nature de cette autoposition matérielle dont nous

41-42). Voir également KRAUSE 84 c. « Le premier acte du pouvoir de représentation est celui par lequel le sujet se fait objet de ses représentations (conscientia sui ipsius) et appartient à la logique; il est une représentation par concepts ou la pensée de l'objet donné et il est analytique. » — KRAUSE 87 a. — KRAUSE 87 c.: « *Je suis* est l'acte logique qui précède toute représentation de l'objet; c'est un verbe par lequel je me pose moi-même. » — KRAUSE 93. — KRAUSE 102: « Le premier acte du pouvoir de représentation est la conscience de moi-même, un acte purement logique qui est à la base de toutes les autres représentations et par lequel le sujet se fait lui-même objet. » — KRAUSE 111 (supra 160). KRAUSE 169. — KRAUSE 170. — KRAUSE 171 a. — KRAUSE 172 b. — KRAUSE 173: « Moi, le sujet, je me fais moi-même objet d'après la règle de l'identité. » — KRAUSE 175. — KRAUSE 179. — KRAUSE 180. — KRAUSE 181. — KRAUSE 182: « ...La conscience de moi-même est simplement logique et ne conduit à aucun objet; c'est une simple détermination du sujet d'après la règle de l'identité. » — KRAUSE 183. — KRAUSE 184: « La conscience de moi-même (aperception) est l'acte du sujet par lequel il se fait lui-même objet; c'est un acte purement logique sans détermination de l'objet (apprehensio simplex)... Toute connaissance commence par la conscience de moi-même, c'est-à-dire par l'opération grâce à laquelle je me représente moi-même qui pense, le sujet, comme objet de la pensée... » — KRAUSE 218. — KRAUSE 231: « Le premier acte du pouvoir de représentation est le verbe *je suis*, la conscience de moi-même. Je suis pour moi-même objet. Le sujet est pour lui-même objet. Cette pensée (apprehensio simplex) est... un acte de la personnalité d'après la règle de l'identité. » — ADICKES A 576, p. 638: « La conscience de moi-même comme sujet (d'après la règle de l'identité...) » — A 577, p. 638: « Tout mon pouvoir de représentation (facultas repraesentativa)... commence par la conscience de moi-même, qui tout d'abord est appelée logique et il est d'abord purement explicatif selon la règle de l'identité. » — Cf. A 574, p. 641, — C 551, p. 653, où KANT nous parle de « l'ens rationis = X de la position de soi d'après le principe d'identité. »

Il est à remarquer que l'on trouve dans ces textes à peu près toutes les confusions que nous avons signalées: ce qui est posé en effet selon la règle de l'identité, c'est tantôt la conscience déterminante comme puissance opérante, le *je* orienté vers la constitution du monde et envisagé comme copule d'Univers, — tantôt cette même conscience prise directement comme objet déterminable, mais qui ne pourra être déterminée que par une représentation intuitive et non plus seule-

exposons la nécessité; elle porte en somme sur la réceptivité et elle est le fondement nécessaire de l'affection du moi, soit par lui-même, soit par les choses. Or, que cette affection commence avec l'*Empfindung* (sensation) ou seulement avec la *Wahrnehmung* (perception), que la sensation soit considérée comme incorporée originairement à l'esprit ou qu'elle doive y être insérée par une opération ultérieure, que les deux sortes d'affections soient distinguées comme dans la *Critique* ou que la seconde soit absorbée dans la première comme dans l'*Uebergang*, la *Setzung* des états psychologiques en moi conditionne toute expérience externe ou interne et le moi doit, en vue de la constitution de cette expérience, se poser non seulement comme *Urheber*, mais comme *Inhaber* de ses représentations (1) ; il a conscience a priori non seulement qu'elles émanent de lui et qu'il en est le principe, mais qu'elles lui appartiennent, et cette appartenance qui n'est pas un fait de constatation empirique, mais l'expression d'une loi nécessaire définissant un aspect de l'activité essentielle du moi, est à la fois le moment initial et le but final de la construction; le moi de la passivité est situé par un acte symétrique et complémentaire, comme milieu primitif de la *Setzung*, devant la puissance déterminante, et toutes les démarches de cette puissance doivent, en dernière analyse, aboutir à résoudre le problème de l'insertion en lui des

ment intellectuelle, — tantôt l'*X* de référence auquel renvoie l'*Empfindung* dans la conscience empirique. D'autre part, comme nous l'avons indiqué plus haut, cette dernière manière de concevoir le moi conduit d'après les exigences de notre pouvoir de connaître et spécialement de la raison, à considérer toutes les *Empfindungen* comme référées à un objet unique, idéal suprême de la liaison, de telle sorte que le moi est encore posé selon la règle de l'identité dans la mesure où il se confond avec la représentation de l'unité nécessaire de tous les phénomènes du sens interne; — et enfin il l'est encore, comme chose en soi, en tant qu'il apparaît comme le corrélatif indispensable du moi construit par la conscience déterminante dans le monde des phénomènes.

(1) KRAUSE, §1 b.

phénomènes psychologiques et à introduire l'un après l'autre les instruments indispensables à la réalisation de cette opération (1).

La thèse précédente nous apparaîtra comme également justifiée si, au lieu de mettre directement l'activité spirituelle en relation avec le moi empirique qu'elle est chargée

(1) C'est ainsi qu'interviennent successivement le temps comme forme de la sensibilité, comme milieu de l'affection du moi passif, — puis le temps comme milieu de tous les événements d'Univers, celui dont KANT nous dit qu'il est « transféré par l'entendement aux phénomènes et à leur existence », — puis l'espace et les objets dans l'espace, dont l'introduction est, comme nous l'avons montré, nécessaire à la position et à la situation en nous des *Empfindungen* ou des états de représentation, — enfin les catégories qui sont les lois de distribution et d'organisation sans lesquelles aucune détermination ne serait possible. La complexité du rôle du temps dans la philosophie kantienne ne peut être comprise qu'à la lumière de cette passivité originaire du moi qui seule donne sa signification au temps comme forme de la sensibilité, et il est facile, d'autre part, de se rendre compte que la nature de la construction expérimentale tout entière dépend essentiellement de l'objet de la *Setzung* et de la manière dont il est lui-même posé. Il faut d'ailleurs se contenter ici de dégager d'une façon générale un postulat du système et de mettre en lumière un moment nécessaire de l'activité spirituelle, car on ne saurait invoquer avec une entière sécurité des textes précis ; même ceux qui sembleraient les plus décisifs au premier abord sont susceptibles d'interprétations multiples, KANT n'ayant point, dans chacun d'eux, poussé jusqu'au bout l'analyse et la distinction des différents facteurs ; nous avons vu antérieurement (*supra*, 84) l'amphibologie du terme *en moi*, dans l'expression *le temps est en moi* ; une amphibologie analogue apparaît dans cette note des *Lose Blätter* que l'on pourrait croire tout d'abord définir nettement la *Setzung* dans la réceptivité du moi : « Quand quelque chose est appréhendé, il est introduit dans la fonction de l'aperception : je suis, je pense, il y a des pensées qui sont en moi ; ce sont là des rapports qui, à la vérité, ne donnent pas des règles à l'expérience, mais font que tout phénomène est représenté comme soumis à des règles. Le moi forme le substratum pour une règle en général, et l'appréhension y réfère tout phénomène. » (RECKE, § 10 H. I, p. 32 ; Ak. XVIII, n° 4.676, p. 656, phase p₁). Il est possible et même probable que ce texte vise, non pas la relation des phénomènes au moi déterminé, mais leur relation au moi déterminant et qu'ainsi *en moi* signifie *en moi* comme copule d'Univers et non pas *en moi* comme passivité ; on peut en dire autant de la formule utilisée dans la deuxième édition de la *Déduction transcendentale des catégories* : « ces représentations données dans l'intuition m'appartiennent toutes » (§ 16, Ak. III, 109-110 ; T. P., 131) ; l'appartenance dont il est ici question concerne bien plutôt l'unité d'aperception que le moi comme objet déterminable. Plus décisif serait le passage de l'*Esthétique* où KANT cherche à montrer que le temps est

de construire, nous lui rendons comme corrélatif le monde de l'expérience et l'Univers en général ; il s'agit alors pour elle de distribuer les phénomènes dans le cadre spatio-temporel selon les lois dont elle dispose, et elle joue le rôle de copule d'Univers, de copule dynamique, tandis que le temps est à son tour, dans cette perspective, le milieu général des phénomènes, milieu subordonné, d'une part, au *je* de l'aperception parce que sous-tendu par lui, milieu englobant, d'autre part, le moi-objet placé sur le même plan que les autres objets. Or ce point de vue de l'extériorité complète à l'égard de soi-même, re-

la condition directe ou indirecte de tous les phénomènes, car l'appartenance y est définie, non plus relativement au moi, mais relativement à l'état interne « *zum inneren Zustande* » dont toutes les représentations « qu'elles aient ou non des choses extérieures pour objet font partie en elles-mêmes comme déterminations de l'esprit » (1^{re} et 2^e édit., Ak. III, 60 ; T. P., 75) ; la même formule est reprise au début de la première édition de la *Déduction transcendentale des catégories*, mais avec une orientation plus marquée vers une insertion et un groupement de ces états internes dans l'unité du moi de l'aperception (Ak. IV, 77 ; T. P., 130). Si nous combinons ces deux textes de la *Critique*, nous y distinguons en somme deux moments successifs : dans le premier, les représentations, quelle que soit leur origine, sont traitées uniquement comme des affections du moi passif, ces affections n'étant pas d'ailleurs l'objet d'une conscience psychologique au sens ordinaire du mot, mais le produit d'une *Setzung* ; elles sont, à ce titre, insérées dans le temps comme forme de la réceptivité ; — dans le second, le temps lui-même avec tout son contenu est mis en rapport avec la conscience déterminante comme puissance unifiante, et, par conséquent, ce contenu, qui était d'abord considéré surtout comme *en moi* du côté du moi affecté, est maintenant envisagé comme *en moi* en tant que principe organisateur de l'expérience. Ces deux moments sont d'ailleurs réunis et présentés sous une forme dynamique dans ce passage de l'*Uebergang* : « Pour arriver a priori à des connaissances empiriques et au système de ces connaissances, c'est-à-dire à l'expérience, le sujet doit d'abord saisir (auffassen) subjectivement et fragmentairement le rapport des forces motrices à lui-même dans la représentation du sens interne et dans l'agrégat des perceptions qui appartiennent à ce sens » (ou, selon une autre traduction possible : « saisir, en les dirigeant vers lui-même dans la représentation du sens interne, le rapport des forces motrices ») ; « il doit aussi les lier dans une conscience, ce qui ne saurait être réalisé en tâtonnant (Herumtappen) au milieu des perceptions, mais en opérant systématiquement conformément aux cadres formels du phénomène du divers de l'intuition ; par cet acte de liaison (synthétiquement) le sujet se fait objet d'après un principe qui détermine la manière dont il s'apparaît à lui-même, dont il s'affecte

présenté par le spectateur des *Paralogismes*, ne saurait être exclusif ni primitif; le *je* de l'aperception ne peut précisément peupler le monde, remplir l'espace et le temps, qu'en mettant ce qu'il y a introduit en rapport avec une réceptivité, et, cette réceptivité ne pouvant lui appartenir à lui-même en tant que puissance déterminante, il faut donc que le moi s'insère dans l'Univers comme susceptible d'être impressionné par les objets de cet Univers. S'il en était autrement, si nous regardions le moi empirique comme un simple facteur identique aux autres, nous ne sortirions pas de la stricte idéalité; en rapportant le moi phénoménal à la seule spontanéité de la conscience trans-

lui-même et il ne retire (*heraushebt*) de l'intuition (empirique) que ce qu'il y a introduit » KRAUSE, 149 b et 367; Cf. également, mais plus obscur, KRAUSE, 153 a. La nécessité de poser la passivité du moi comme milieu de la *Setzung* est exprimée par la première partie de ce texte et en particulier par le « *gegen sich selbst* »; la seconde partie concerne, au contraire, la liaison des représentations sous la législation de la conscience déterminante. Or KANT, dans tous ses ouvrages, sans excepter l'*Uebergang*, est naturellement porté à insister davantage sur ce dernier point, car, si nous devons faire un emprunt au moi comme être pour nous donner l'objet déterminable, nous n'avons aucun moyen d'en poursuivre la connaissance en dehors de ceux que nous fournit la puissance constructive; si donc nous faisons abstraction de cette démarche initiale dont le seul résultat est de permettre d'opposer le moi au non moi et de fournir en quelque sorte le moi à lui-même, celui-ci dépend tout entier, comme objet, du pouvoir constituant agissant d'après les modes qui lui sont propres, et la formule si fréquente dans l'*Opus postumum*: « *le moi se fait objet* » ne désigne pas d'ordinaire, contrairement à ce qu'on pourrait croire, l'autoposition matérielle du moi comme impressionnable par lui et les objets extérieurs, mais l'édification du système formel conformément auquel ce moi devra apparaître ou plus exactement être construit. La *Wahrnehmung* ou perception est, d'autre part, définie: « la position dans le sens interne en général » (REICKE, *Lose Blätter*, § 11, H. I, p. 35; Ak. XVII, n° 4.677, p. 659, phase p₁) ou la « position de la conscience empirique de la représentation sensible » (ADICKES, A 470, p. 655); mais les expressions: conscience empirique et sens interne, loin d'éclairer la question, exigent une critique, car leur signification est subordonnée elle-même à la manière dont il faut concevoir la passivité de l'esprit, la fonction du temps et la relation des deux moi; — il en est de même pour les multiples affirmations concernant l'affection du moi par lui-même, car cette affection, ainsi que nous l'avons indiqué, est conçue fréquemment sur un mode purement formel; c'est une affection selon le type de l'objet ou du monde, selon les règles de la liaison et de

cendentale, en l'objectivant entièrement pour le traiter comme nous traiterions n'importe quel phénomène de la Nature, nous n'aurions aucun moyen de retrouver le donné ni de penser le moi-objet comme un donné; pour qu'il n'en soit pas ainsi, nous sommes obligés, d'une manière explicite ou implicite, de mettre ce moi et tout le système dont il fait partie en relation avec la réceptivité d'un second moi qui n'est autre en réalité que celui du

l'organisation de l'expérience, et le moi est par là déterminé à avoir certaines représentations. (*Déduction transcendentale des catégories*, 2^e édit., § 24, note. Ak. III, 122-123; T. P., 157); — plus explicitement encore; *Progrès de la métaphysique* (HART. VIII, 531 : indem das sinnliche Ich vom intellectuellen zur Aufnahme derselben ins Bewusstsein bestimmt wird); mais comment est-il déterminé à les avoir ? Est-ce dans leur formation et leur genèse même, ce qui aboutirait à introduire une sorte de sujet subordonné, simple particularisation de la conscience transcendentale et possédant une puissance d'emprunt, conformément à l'opinion de ADICKES ? Est-ce simplement en tant qu'événements posés dans le moi *Inhaber* où elles sont insérées dans leur inhérence, les représentations dans leur nature interne, dans le système des relations objectives qui les constituent continuant à devoir être uniquement rapportées au moi *Urheber* qui en est le principe ? La deuxième édition de la *Déduction transcendentale des catégories* paraît comporter ces deux interprétations ou plus exactement passer constamment d'une de ces deux conceptions à l'autre (§ 24); sans doute considérons-nous la seconde, qui conduirait à introduire la passivité du moi dans le sens où nous l'avons fait, comme seule compatible avec le reste du système, mais on voit que la solution adoptée dépend nécessairement de la thèse admise pour l'ensemble. Nous en dirons autant pour le texte de l'*Amphibologie des concepts de la réflexion* où KANT déclare que « nous ne pouvons attribuer aux substances aucun autre état interne que celui par lequel nous déterminons nous-mêmes intérieurement notre sens, c'est-à-dire l'état des représentations » (1^{re} et 2^e édit., Ak. III, 223; T. P., 277-278); cette expression fait, il est vrai, songer à une inhérence et par conséquent à la représentation comme événement, mais elle n'exclut pas cependant absolument l'idée d'une simple prolongation de l'activité spirituelle dans une représentation particulière.

Le texte suivant des *Vorlesungen* de 1790 (HENZE, op. cit., p. 597), ne permet pas non plus de se prononcer d'une manière décisive : « Toute appréhension des objets des sens est une action de l'esprit par laquelle l'homme s'affecte lui-même. L'effet appartient ici à la réceptivité, mais l'action appartient à la spontanéité. Cette formation (dieses Bilden) de l'objet dans ma faculté de représentation est une affection du sujet. » Les affirmations les plus précises en faveur d'une *Setzung* dans le sens interne des représentations considérées essentiellement comme des événements nous paraissent donc être celles des écrits Kieseewetter (Supra 32 et sq.).

spectateur lui-même. Ainsi ἀνάγκη στήναι ; il faut bien, à un moment déterminé, que le *gegeben* (donné) le soit effectivement, et, comme il ne peut l'être, ni d'une manière absolue, ni relativement à la spontanéité du moi, mais seulement en rapport avec sa réceptivité, cette réceptivité ne doit pas, à son tour, être considérée comme donnée au sens strict du mot, parce que, dans l'hypothèse contraire, nous serions conduits à une régression indéfinie; ce qui est la condition de tout donné, pourrions-nous dire à propos de la sensibilité, ne saurait être donné, — de même que ce qui est la condition de tout objet (le sujet de la conscience transcendente) ne saurait être envisagé comme un objet ; la réceptivité est donc le produit d'un acte d'autoposition indispensable à la constitution de l'expérience : la position de soi précède nécessairement la position en soi ou relativement à soi.

En approfondissant la question de la relation des deux moi, nous arrivons à préciser les concessions qu'il y a lieu de faire à l'*idéalisme problématique* au point de vue de la *conscience empirique de notre existence*. Tout n'est pas à rejeter dans cette doctrine : sans doute, ne faut-il pas soutenir un idéalisme psychologique qui nous absorberait d'abord dans l'impression subjective et nous interdirait d'en sortir, une telle impression étant « *aveugle* » et ne portant pas en elle de quoi se comprendre, s'interpréter, être consciente d'elle-même; sans doute ne faut-il pas non plus confondre l'acte et l'événement, et, après avoir entendu le *je pense* dans le sens de la conscience d'une spontanéité, introduire cette activité dans le temps qui ne peut être déployé que par elle, transformant ainsi une affirmation qui porte sur l'activité pensante en affirmation relative à un objet situé hic et nunc, mais il faut accorder que le moi est d'abord présent à lui-même du côté de l'objet déterminable et non pas seulement du côté du sujet déterminant, de l'activité spirituelle de cons-

truction formelle; le moi se fait littéralement objet; il se pose comme originairement passif, d'abord vis-à-vis de lui-même et ensuite vis-à-vis des autres choses qui, dans l'*Uebergang*, apparaîtront également comme posées par lui, de telle sorte qu'il finira par être envisagé comme s'impressionnant extérieurement et intérieurement. Cette autoposition du moi comme point d'application de la *Setzung* et comme objet déterminable subsistera à travers toutes les transformations, toutes les modifications que la conscience transcendente pourra apporter à l'organisation des phénomènes du sens interne, et c'est précisément pour cela qu'ils resteront toujours, en réalité, des phénomènes du sens interne; l'objet, dans le domaine de ce dernier sens, n'est pas un simple terme de référence qui serait inventé par le pouvoir de connaître pour lui servir de milieu de distribution; il ne peut l'être, ainsi que nous l'avons dit, pour deux raisons qui sont la spécificité du terme *moi* et la *nécessité de sortir de la pure idéalité* (1). KANT reconnaissait d'ailleurs que sa critique de l'*idéalisme problématique* laissait subsister la *conscience empirique*

(1) Les observations précédentes, complétées par celles que nous avons présentées et que nous développerons plus loin sur la constitution de la série subjective ainsi que sur la construction du moi empirique par le *je pense* de la conscience déterminante, nous permettent de définir notre attitude à l'égard de la question essentielle qui est examinée dans les diverses études relatives au *sens interne* chez KANT. D'une part, le temps, comme milieu général des états de représentation, paraît tout englober, même l'espace qui lui est ainsi subordonné; d'autre part, dans la mesure où il collabore avec l'espace à la constitution du système de l'expérience externe, il ne le domine plus, mais il lui est coordonné. N'y a-t-il pas là une contradiction ou tout au moins une confusion si KANT, comme de nombreux textes semblent l'indiquer, n'a pas discerné deux temps différents et a désigné indistinctement comme forme du sens interne le temps milieu des événements psychologiques et le temps milieu des événements d'Univers? Ne faut-il pas réintroduire ici un dualisme qui a été inaperçu ou négligé par l'auteur de la *Critique*? Et, si on rétablit ce dualisme, ne va-t-on pas se heurter à des difficultés relatives au passage du subjectif à l'objectif, de l'interne à l'externe? Ne reviendra-t-on pas au primat du psychologique et pourra-t-on rendre aux rapports spatiaux une consistance propre en leur conférant une indépendance relativement au temps?

de notre existence comme indépendante de l'introduction des objets extérieurs, mais cette conscience n'aurait pas dû, dans son état primitif d'indétermination, être appelée conscience de notre existence; elle n'est en effet que la conscience d'un quelque chose en général et ne peut con-

Que le discernement des différentes fonctions du temps et du sens interne dans le système de l'expérience n'ait pas toujours été fait par KANT d'une manière parfaite, nous avons pu le constater fréquemment et nous aurons encore à le constater dans la suite, mais tout se réduit à des imperfections de détail, sans qu'on puisse parler de contradiction et d'incompatibilité, quand on a remarqué qu'il n'est s'agit précisément que de fonctions et que ces fonctions elles-mêmes peuvent servir à déterminer des groupements, des séries, des modes de représentation qui n'ont rien de définitif et ne jouent, par rapport à la construction achevée, que le rôle d'échafaudages provisoires.

Les commentateurs qui donnent au sens interne et au temps une valeur transcendente et qui les considèrent comme introduits à leur place dans la constitution de l'expérience parce que nous en avons besoin et exactement de la façon dont nous en avons besoin nous paraissent donc répondre dans leur interprétation à l'esprit de la philosophie kantienne. Mais nous ne croyons pas cependant que l'on puisse regarder le temps comme susceptible d'être déployé d'une manière absolue ni le sens interne comme un simple mode de rapport construit par l'esprit parce qu'il est obligé de le faire intervenir dans l'édification de l'Univers (théorie qui, au contraire, comme nous le verrons, est applicable au sens externe). Le temps, en effet, contrairement à l'espace, ne saurait être conçu que comme le milieu de l'existence, l'existence à son tour n'est susceptible d'être posée que relativement à un objet privilégié qui est précisément le moi empirique, et le moi empirique ne peut enfin se constituer comme existant que par un emprunt de soi à soi, par un acte d'autoposition. Le temps est, avant tout, la forme de cette *Setzung*, la forme sous laquelle le moi devient phénomène pour lui même et confère ainsi une réalité empirique à l'ensemble des objets qui seront mis en relation avec lui; il n'est donc pas primitivement indifférent à la nature de l'objet qui va le remplir, mais il est nécessairement orienté à l'origine vers le moi et il est son mode de représentation ou plutôt de réalisation phénoménale. De plus, si l'on peut justifier pour le temps l'expression de forme du sens interne, même quand il est question du temps d'Univers, c'est, nous semble-t-il, parce que les relations temporelles, qu'il s'agisse de succession, de permanence ou de simultanéité, ne sont étendues aux phénomènes du sens externe que d'une manière indirecte, par suite de la mise en rapport de ces phénomènes avec le moi empirique et avec ses événements dont la forme est précisément le temps.

Sur ces questions, voir COHEN (*op. cit.*), Chap. II à V, et plus spécialement encore Chap. IX; — REININGER, *Kants Lehre vom innern Sinn und seine Theorie der Erfahrung*, Wien 1900; — FRANZ RADEMAKER,

duire qu'à l'affirmation de ce quelque chose (1). Si elle devient la conscience empirique de *notre* existence, il semble que c'est par un emprunt au moi déterminant ; de là un premier moment où elle est affirmation du moi déterminant comme *chose* encore *indéterminée* ; puis, ce processus continuant dans le sens de l'objectivation, elle devient affirmation du phénomène du moi déterminant, c'est-à-dire affirmation du moi déterminant tel que nous nous le représentons d'après les lois de la constitution de notre esprit ; mais c'est ici que se produit ce que nous pourrions appeler le « saltus mortalis » ; car l'*Empfindung* primitive ou la *Setzung* de cette *Empfindung* dans le moi par un acte ultérieur (ce que nous ne décidons point pour le moment) se présente comme étant en relation à la fois avec le moi déterminant et avec le moi déterminable ; or, si, en tant que « *reflectiren* » du moi déterminant, en tant que contre-coup de son exercice, elle peut être traitée comme le phénomène de ce dernier moi, à la manière dont en général la sensation est le *phénomène de la chose*, il n'en est pas de même si nous l'envisageons au point de vue de son inhérence dans le sens interne et du travail d'objectivation dont cette inhérence fournit, comme nous l'avons vu, le point de départ et le but final, car ce travail d'objectivation se poursuit, non pas dans le sens du moi déterminant, mais dans celui du moi déterminable. Peut-on sans restriction en qualifier le résultat du nom de phénomène ? Nous ne le pensons pas, étant donné qu'il recèle une autoposition

Kants Lehre vom innern Sinn in der Kritik der reinen Vernunft (dans *Kantstudien, Ergänzungshefte*, N° 9, 1908) ; — HAERING (*op. cit.*), passim et particulièrement p. 16-17 et 147-148 ; — HANS AMRHEIM (*op. cit.*), p. 74 et sq ; — MONZEL, *die Lehre vom inneren Sinn bei Kant* (Bonn 1913) et *Kants Lehre vom inneren Sinn und der Zeitbegriff im Ditsburg'schen Nachlass* (dans *Kantstudien*, Band XXV, 1920).

(1) En négligeant même la difficulté de comprendre l'*Empfindung* et son incorporation.

initiale dont l'origine est dans la chose en soi; mais ce qui est certain, en tout cas, c'est qu'il ne saurait être le phénomène du moi déterminant; on doit donc admettre que le moi est présent à lui-même autrement que dans l'acte de détermination et rendre à la passivité l'intériorité qui, précisément, lui manque dans la conscience empirique telle qu'elle est conçue dans le kantisme, cette intériorité étant comme une dimension en profondeur, une relation intrinsèque, analogue à l'intériorité que notre étude du *cogito* kantien et du *cogito* cartésien nous a conduits à introduire dans la conscience transcendente; il faut nettement distinguer le moi déterminant et le moi déterminable, leur rendre leur autonomie à l'un et à l'autre comme à des facteurs, complémentaires sans doute, mais différents, les rattacher tous deux à une conscience commune, à une action plus primitive, si l'on peut dire, qui les unit comme le *je pense* déterminant réunit à son tour les facteurs formels et en particulier les catégories qu'il domine dans leur pluralité; au lieu des étapes progressives d'un processus linéaire qui procéderait par précisions successives en partant d'une sorte de réalisme transcendantal et indéterminé du moi pour s'acheminer vers le phénomène rigoureux de l'expérience interne, nous avons une dualité d'autopositions dont chacune révèle un aspect de l'existence même du moi, en tant que cette existence n'est pas celle d'une réalité statique mais d'une puissance agissante (1). Nous voyons ainsi comment il faut compléter et modifier la théorie kantienne de la conscience empirique

(1) Ces observations seraient encore valables si, au lieu de faire de l'*Empfindung* le « *reflectiren* » de l'activité spirituelle, on la considérerait comme une matière à déterminer, causée occasionnelle de l'autoposition du moi déterminant dans la représentation *je* en vue même de cette détermination (supra 29 et sq.), car l'objectivation de l'*Empfindung* conduit à l'affirmation du moi impressionné et non à celle du moi constituant.

pour légitimer le « *je* » dans l'affirmation « *je suis* » et en préciser le sens.

Il nous reste maintenant à voir ce que l'on doit accorder à l'*idéalisme problématique* au point de vue de la conscience transcendente, car cette conscience est, de l'aveu même de KANT, indépendante, comme l'était la conscience empirique et peut-être encore plus qu'elle, de l'affirmation des objets extérieurs; — or, en examinant la valeur de la concession faite ici par l'auteur de la Critique, nous allons être amenés à compléter le *je* de cette conscience par une affirmation d'existence et à faire du *je pense* un *je suis*, en soulignant l'être, tandis que l'étude précédente nous avait conduits à compléter l'affirmation d'une existence en général dans la conscience empirique par l'intégration d'un *je* qui en formait l'infrastructure propre et faisait du : quelque chose existe un « *je suis* » en soulignant *je*. La conscience transcendente et la conscience empirique nous apparaîtront ainsi comme renfermant toutes deux une essence et une existence, un *je pense* et un *je suis* dont il ne nous restera plus qu'à marquer la signification différente en complétant par des observations sur l'être du *je suis* celles que nous avons déjà présentées sur le *je*.

Nous avons indiqué antérieurement les hésitations du kantisme entre une doctrine qui subordonne la pensée à une chose inconnaissable et une théorie de l'autonomie de l'activité spirituelle (1); mais nous avons fait observer également que cette autonomie, dont l'affirmation ne se dégage entièrement que dans l'*Uebergang*, est indispensable à la constitution du système et ne saurait être niée sans entraîner dans sa négation celle de la pensée (2); nous avons, d'autre part, en étudiant la critique de l'idéa-

(1) Supra, 45 et sq.

(2) D°, 50 et sq.

isme problématique, signalé des confusions constantes entre conscience et simple représentation à propos de la nature du *je* (1), mais nous avons cru pouvoir conclure, en confirmant ainsi les résultats de notre examen du *cogito* kantien et du *cogito* cartésien (2), que la question de la spontanéité de l'esprit est indépendante de la conception finale relative à cette nature et doit être résolue nécessairement par l'affirmative (3). Or, la spontanéité ne peut être ici que l'immanence de la pensée comme origine, comme cause et comme être, à ses représentations, immanence qui se traduit par une appréhension directe de l'esprit par lui-même, par une conscience intérieure de son dynamisme; c'est là évidemment ce que KANT veut dire quand il nous déclare, dans les textes déjà cités antérieurement, que la conscience transcendente est immédiate, qu'elle précède l'expérience et la conscience empirique (4), quand il subordonne la possibilité du lié à la conscience de l'opération de liaison, du construit à la conscience de la construction, — quand, dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, il assimile immédiateté et spontanéité (5). L'immédiateté dont il est question dans ce dernier ouvrage ne saurait en effet concerner la représentation considérée comme une donnée statique et toute faite avec laquelle l'esprit serait en contact et dont il se bornerait à constater en lui la présence, ce qui nous ramènerait à l'idéalisme psychologique, mais elle porte sur l'esprit lui-même en tant que puissance opérante et organisatrice; elle signifie que le processus de la connaissance n'est pas saisi seulement dans ses effets, hypothèse qui, d'ailleurs, si on l'approfondissait, apparaîtrait comme impensable, que l'esprit ne se

(1) D°, 113 et sq.

(2) D° 52-53 (note).

(3) D°, 129.

(4) D° 36 (note), 98 (note).

(5) Ak. IV, 451; Delbos, 4

comporte pas simplement comme passif vis-à-vis de lui-même et que sa fonction ne se réduit pas à enregistrer un résultat fourni par le sens interne indépendamment de toute activité consciente; l'affirmation de la spontanéité de la pensée exclut donc l'affirmation de cette pensée à la fois comme *phénomène materialiter spectatum* et comme *réalité transcendante conclue ou représentée à partir de ce phénomène*; elle se confond, au contraire, avec son affirmation comme pouvoir et comme être accompagnés d'une appréhension immédiate (1).

Il était donc dans la logique du système considéré sous un de ses aspects, de faire du *je pense* un *je suis*, et, pourtant, quand il s'agit de traiter explicitement ce problème, KANT, tout en ne pouvant se refuser entièrement à une concession sur ce point, paraît surtout soucieux de réduire celle-ci au minimum; il emploie des formules obscures ou amphibologiques, et il entoure l'affirmation de l'existence de la pensée qu'il présente, d'ailleurs, d'une manière incidente et fugitive, de restrictions et de réserves qui constituent manifestement l'essentiel de son argumentation (2). L'orientation de la *Critique* ne laisse aucun doute: le *je pense* révèle, il est vrai, une existence, mais cette révélation, totalement indéterminée du côté du sujet opérant et précisément dans la mesure où

(1) Cf. *Reflexionen*, ERDMANN II, 952. Ak. XVII, n° 4.723, p. 688, phase 9^a). « Les phénomènes sont des représentations concernant les cas où nous sommes affectés. La représentation de notre *libre spontanéité* (*unserer freien Selbsttätigkeit*) est une représentation telle que nous n'y sommes pas affectés; par suite, elle n'est pas phénomène mais aperception... »

Reflexionen, ERDMANN II, 969. (Ak. XVIII, n° 5.049, p. 72, phase 102-1). « La conscience est l'intuition de soi-même, elle ne serait pas conscience si elle était sensation; c'est en elle que réside toute connaissance quel qu'en soit l'objet... »

(2) « Dans la synthèse transcendente des représentations en général, et, par suite, dans l'unité synthétique originaire de l'aperception, je n'ai conscience de moi ni comme je m'apparais ni comme je suis moi-même, mais j'ai seulement conscience que je suis. » (*Critique*, 2^e édit., § 25, Ak. III, 123; T. P., 158).

on reste à l'intérieur de la pensée pensante, ne peut conduire à aucune connaissance; toute détermination la concernant suppose nécessairement une conversion dans laquelle le sujet est pris pour objet (et cela non pas analytiquement mais synthétiquement) de manière à être construit ou représenté selon les lois générales qui président à la constitution de tout objet. Si nous consultons maintenant l'*Uebergang*, nous voyons s'y manifester une double conception : tantôt le dynamisme du sujet constructeur, qui y est si nettement mis en lumière, ne conduit cependant pas directement à l'affirmation de l'existence de ce même sujet comme chose en soi; il semble qu'on n'est fondé à lui accorder cette dénomination que d'une manière réflexive et dérivée, lorsque, en le prenant pour objet, on s'est aperçu qu'on ne pouvait le connaître que

« Dans la conscience de moi-même au sein de la simple pensée, *je suis l'être même* (das Wesen selbst), mais, de cet être, rien ne m'est, en vérité, donné encore par là pour la pensée. » D° (Ak. III, 279 ; T. P., 369-370).

« Ma propre existence (mein eigenes Dasein) *n'est pas, à la vérité, phénomène (encore moins simple apparence)*, mais la détermination de mon existence ne peut avoir lieu que selon la forme du sens interne... » (D°).

« Le *je pense* exprime l'acte de déterminer mon existence (mein Dasein). *L'existence est donc déjà donnée par là*, mais la manière dont je dois la déterminer, c'est-à-dire poser en moi le divers qui lui appartient, n'est pas encore donnée par là. » (D°, note).

« Sans doute la représentation *je suis*, qui exprime la conscience qui peut accompagner toute pensée, *est-elle ce qui renferme immédiatement en soi l'existence d'un sujet*, mais elle n'en contient encore aucune connaissance ni, par suite, non plus, aucune connaissance empirique. » (Ak. III, 192; T. P., 239).

Cf. *Préface de la 2^e édit.* déjà citée, supra 140.

Non seulement, dans ces textes, KANT ne concède à la conscience de la spontanéité l'affirmation existentielle que pour en nier immédiatement la valeur de connaissance, mais il n'est même pas certain qu'il s'agisse toujours de cette conscience et que l'existence dont il est question ne soit pas une existence simplement représentée. La note du § 25 de la *Déduction transcendentale des catégories* est en outre dominée par la confusion signalée plus haut entre le *je pense déterminant*, abstraction faite de ce qu'il détermine, et le *moi déterminable* considéré dans la pensée que j'ai de moi-même, indépendamment des catégories, des formes de l'intuition et des intuitions empiriques qui me permettront de le déterminer (supra, 157 et sq.)

comme phénomène; l'idée de chose en soi apparaît alors comme corrélatrice et non absolue, comme négative et non positive; elle appartient à une division du concept de l'objet; elle n'est pas une qualification analytique de la conscience du sujet; elle perd toute valeur existentielle pour n'être plus qu'un mode de représentation (1) ; tantôt, au contraire, le sujet est immédiatement identifié avec la chose en soi, mais cette identification n'est nullement déterminée par l'intention de donner plus de consistance à l'affirmation du sujet ou d'en préciser la portée; elle est au contraire destinée à idéaliser la chose, ou, tout au moins, à combattre toute théorie qui la traiterait comme une réalité indépendante de l'activité spirituelle (2) ; de plus, cette activité elle-même est souvent présentée sous un aspect purement formel; elle se rapproche, au moins en apparence, d'une simple notion; KANT nous dit qu'elle n'est qu'un principe, qu'une Idée (3), de telle sorte que,

(1) « Le correlatum de la chose dans le phénomène est la chose en soi; c'est le sujet que je fais objet. Le concept d'une chose en soi (ens per se) naît seulement d'un concept antérieurement donné, à savoir du concept de l'objet dans le phénomène; il naît donc d'un rapport où l'objet est considéré relativement, et à la vérité dans une relation négative. » (ADICKES, A 571, p. 652).

(2) « Le sujet est la chose en soi, parce qu'il renferme une spontanéité; le phénomène est réceptivité. Le premier n'est pas un autre objet, mais une autre manière de se faire objet. L'objet intelligible n'est pas un objectum noumenon, mais l'acte de l'entendement qui constitue l'objet de l'intuition sensible comme simple phénomène. » (ADICKES, A 573, p. 650).

« La chose en soi est = X; c'est la simple représentation de sa propre activité. » (ADICKES, C 560, p. 654).

Au phénomène « correspond son opposé (Gegenstück), le noumène, non comme une chose particulière mais comme un acte de l'entendement = X, acte qui n'est rien absolument en dehors de l'entendement si ce n'est un objet en général et qui est seulement dans le sujet lui-même ». (ADICKES, C 599, p. 674).

« La conscience de soi-même (aperception), dans la mesure où on est affecté, est la représentation de l'objet dans le phénomène, mais, dans la mesure où c'est le sujet qui s'affecte lui-même, ce sujet doit être considéré comme la chose en soi = X. » (ADICKES, C 587, p. 688).

(3) « L'objet = X n'est pas une chose particulière (ein besonderes Gegenstand), mais le simple principe de la connaissance synthétique

sous une terminologie un peu différente, les thèses de l'*Uebergang* semblent se ramener à celles de la *Critique* quand elle nous dit que nous croyons connaître le substantiel en nous alors que nous avons seulement dans la pensée l'unité de la conscience qui sert de fondement à tout acte de détermination (1). Le rapprochement entre les deux ouvrages ne doit pas sans doute être poussé trop loin parce que, dans l'*Uebergang*, les facteurs constitutifs de l'expérience entrent tous, pour ainsi dire, en mouvement et sont intégrés à un processus unique de genèse qui recèle une puissance finaliste, un véritable naturant, — parce que l'*Idée* à laquelle le sujet est assimilé, le *principe* auquel la chose est ramenée, sont des *autocréations* (2), — et qu'ainsi l'affirmation de l'existence de la pensée pensante bénéficie implicitement, sinon explicitement, du progrès du système dans le sens dynamiste, mais il n'en reste pas moins que, même dans l'*Opus postumum*, la question de cette existence n'a jamais été réellement examinée.

Les raisons de cette lacune doivent être cherchées dans les principes généraux que nous avons indiqués à la fin du chapitre précédent; même quand il y paraît nécessairement conduit, KANT recule devant une philosophie du sujet parce qu'elle est incompatible avec sa théorie de

a priori qui renferme les facteurs formels de l'unité de ce divers de l'intuition; ce n'est pas un objet particulier (ein besonderes Object). » (ADICKES, C 546 f, p. 670).

« La distinction de la chose dénommée en soi (des sogenannten Gegenstandes an sich), par opposition à la chose dans le phénomène (phenomenon adversus noumenon) ne signifie pas qu'il y ait une chose réelle qui s'oppose à la chose sensible, mais elle ne désigne comme X que le principe d'après lequel il n'y a rien d'empirique dans ce qui renferme le fondement déterminant de la possibilité de l'expérience... » (ADICKES, C 549, p. 670).

« Le sujet n'est pas une chose particulière, mais il est *Idée*... La chose en soi n'est pas un être existant mais = X; elle est seulement un principe... » (ADICKES, C 557, p. 673).

(1) 2^e édit., Ak. III, 278; T. P., 365.

(2) *Supra*, 54-55.

la justification du jugement et avec sa conception de la vérité; l'affirmation, pour être légitime, suppose chez lui une construction préalable dont elle n'est en somme que le redoublement ou dont elle ne fait qu'exprimer le résultat, et l'esprit ne peut retrouver dans l'objet que ce qu'il y a introduit; or, comment appliquer une pareille règle au moi de la conscience transcendente qui, principe de toute détermination, ne peut être à son tour déterminé que par les instruments dont il dispose et qui lui appartiennent? Pour échapper à cette difficulté il aurait fallu précisément accorder au sujet une révélation analytique et primitive sur lui-même dans son essence et dans son existence; or KANT s'y est toujours refusé, et, si les faits ou la structure de son système paraissent, dans certains cas, la lui imposer, il se préoccupe uniquement d'en limiter la valeur, d'en prouver la stérilité ou d'attribuer une autre origine aux renseignements qu'elle semble nous fournir. C'est ainsi que nous l'avons vu, au cours des études précédentes, ramener les caractéristiques intérieures de la pensée à celles d'une sorte de système subordonné à un inconnaissable étranger à elle-même, au risque d'être conduit logiquement à la nier comme pensée, — substituer à la conscience la représentation d'une chose en soi = x ou la simple désignation d'un terme de référence posé pour constituer le sujet d'un jugement dont les phénomènes du sens interne sont envisagés comme les attributs, — ramener enfin les propriétés du moi fournies directement par cette conscience à une série de conceptions purement idéales exprimant sous différents aspects l'unité systématique poursuivie par la raison dans le domaine de l'organisation des faits psychologiques. Lorsqu'il nous déclare, d'autre part, dans la *Critique*, que le sujet pensant ne se connaît point par les catégories, mais qu'il connaît les catégories (1), il ne présente pas cette

(1) *Supra*, 158, note 1.

observation comme ouvrant la voie à une philosophie du sujet, mais il la considère, au contraire, comme prouvant immédiatement le caractère illusoire de la connaissance que nous pouvions par là supposer avoir de ce dernier; il en est de même encore quand il nous dit dans les *Lose Blätter* : « L'âme ne se connaît point par des concepts qui ne sont que les actions simples de la synthèse et qui appartiennent à la connaissance en général; l'âme ne se connaît donc point par la conscience de ces concepts; il y aurait là en effet une contradiction, car elle doit se connaître comme objet, mais seulement par l'application de ces concepts à l'intuition intérieure (1) ».

L'expression : « elle doit se connaître comme objet » mérite d'être particulièrement retenue ; elle traduit en effet le postulat fondamental du kantisme; ce mode de connaissance étant seul légitime, une négation suffira pour éliminer la prétention que nous pourrions avoir d'atteindre le sujet comme sujet, et, cette négation, nous la trouvons dans un autre passage de la *Critique* : « Ce n'est pas la conscience du moi déterminant qui constitue l'objet, mais seulement celle du moi déterminable, c'est-à-dire la conscience de mon intuition interne (dans la mesure où son divers peut être lié conformément à l'unité de l'aperception dans la pensée) (2) ».

La question de la connaissance ou, plus exactement, de la non connaissance du moi, telle qu'elle est traitée dans l'examen de l'idéalisme problématique et dans celui de la *psychologie rationnelle* s'éclaire ainsi d'un nouveau

(1) REICKE, E 74 H II, p. 254, Ak. XVIII, n° 6.319, p. 633, phase ω₁₋₂). Ce texte est, d'ailleurs, amphibologique, car on y voit successivement soutenues, comme si elles étaient identiques, les deux idées suivantes : l'âme ne se connaît pas analytiquement par un inventaire du *je pense* et de ses fonctions; l'âme ne se connaît pas en s'appliquant à elle-même les seules fonctions logiques, indépendamment de toute intuition. Même confusion dans la *Critique*, 2^e édit., Ak. III, 279; T. P., 368-369. (Supra, 158, note 2).

(2) 2^e édit. Ak. III, 267; T. P., 327.

jour; connaissance étant, pour l'auteur de la Critique, rigoureusement identique à connaissance d'un objet, — connaissance d'un objet signifiant construction de cet objet (1) et construction, enfin, impliquant deux facteurs essentiels, le concept et l'intuition pure, il suffira, pour rejeter toute conclusion tirée de la proposition *je pense*, de montrer que le *je* ne saurait être assimilé à aucun de ces facteurs, et, par voie de conséquence, le problème de l'existence, en tant que cette existence concernerait l'objet représenté par le *je*, ne sera plus qu'un pseudo-problème puisqu'on ne sait pas, en s'appuyant uniquement sur le *je*, de quel objet il s'agit, ou, plus exactement, puisque le *je* ne représente pas effectivement un objet. D'autre part, en s'installant d'emblée sur le terrain des exigences constructives, le kantisme sépare nécessaire-

(1) Cf. l'article relatif aux dissertations de KÄSTNER, publié par DILTHEY dans *Archiv für Geschichte der Philosophie* (1890, Band III, p. 83 et sq.) KANT déclare que Kästner s'exprime d'une manière très exacte et très claire (*richtig und einleuchtend*) quand il dit : « *Euclide* aurait exigé de *Wolf* (en ce qui concerné la possibilité d'un être parfait) qu'il fit (*machen*) un être parfait, exactement au sens où *Euclide* fait l'icosaèdre, c'est-à-dire dans l'entendement. » Il observe simplement que l'expression « dans l'entendement » doit être rectifiée et qu'il s'agit en réalité de construire dans l'intuition un objet conforme à un concept de l'entendement : il ajoute enfin : « L'expression de Kästner est, quoique un peu surprenante, bonne et riche de sens, — et la Critique peut très bien l'accueillir en lui donnant la signification suivante : pour démontrer la possibilité d'une chose il ne suffit pas de ne trouver aucune contradiction dans son concept, mais il faut pouvoir *faire* son objet dans l'entendement, soit comme dans la géométrie, par le moyen de l'intuition pure (dans la construction du concept) soit, comme dans la science de la Nature, en utilisant la matière et les règles que l'expérience nous fournit. »

Fondements de la métaphysique des mœurs (Ak. IV, 451 ; Delbos, 189) : « Même l'homme, d'après la connaissance qu'il a de lui par impression intérieure, ne peut prétendre se connaître lui-même tel qu'il est en soi. Car, comme il ne se produit pas en quelque sorte lui-même et qu'il acquiert le concept qu'il a de lui, non pas a priori, mais empiriquement... »

REICKE, E2 H II, p. 5. (Ak. XVIII, n° 6.342, p. 667, phase ω₄) : « Nous ne pouvons connaître des choses d'après ce qu'elles sont en soi (noumena) et, en général, nous ne pouvons connaître des choses a priori qu'à dans la mesure où nous les faisons nous-mêmes. »

ment l'essence et l'existence et nie a priori le privilège de la conscience; il nous impose, ou de conférer l'être à notre construction dans et par cette construction même, ce que nous ne saurions faire, ce pouvoir étant réservé à l'Être suprême, — ou de prouver a priori la valeur de cette dernière pour le domaine des choses en soi, preuve impossible à fournir, ce domaine échappant à notre législation, — ou finalement de poser cet objet en relation avec notre sensibilité, c'est-à-dire de compléter sa formation par sa mise en rapport avec la réceptivité du sujet; cette dernière voie nous étant seule ouverte, nous sommes conduits inévitablement au deuxième *postulat de la pensée empirique* qui subordonne le jugement d'existence à l'accord de l'objet avec les conditions matérielles de l'expérience (1), c'est-à-dire avec « la perception, et, par suite, avec la sensation dont on a conscience » (2); — or, précisément, dans le *je pense* de la conscience transcendente en tant qu'on prétendrait en faire un *je suis*, l'existence devrait être directement saisie avant toute référence au choc empirique sur le sens interne, ce qui est tout à fait incompatible avec les exigences que nous venons d'exposer.

Le jugement d'existence est donc, dans le kantisme, l'aboutissement d'un processus qui commence par la construction de l'objet au moyen du concept et de l'intuition pour s'achever par une synthèse de l'objet avec le sujet; ce processus, bien qu'il soit exposé fréquemment sous une forme fragmentaire, constitue dans son développement une véritable unité; toutes les phases y supposent une attitude, ou plus exactement, une intention préalable qui est celle du constructeur, et elles manquent toutes également au *je* parce que, précisément, cette attitude et cette intention y font défaut. Il n'y a pas lieu, à ce point de

(1) *Critique*, 1^{re} et 2^e édit. Ak. III, 185; T. P., 232.

(2) D°. Ak. III, 189; T. P., 236.

vue, de distinguer entre l'intuition et le concept; sans doute KANT nous présente-t-il souvent sa critique comme une démonstration de l'impossibilité de convertir la représentation *je pense* en intuition ou de la compléter par une intuition, mais l'essentiel de cette critique doit être cherché plus haut, dans l'absence même d'un concept du moi, dans la non équivalence du *je* et d'un tel concept (1).

Il y a, en somme, une manière analytique d'affirmer le *je*, soit comme condition du jugement et du concept, comme condition de la pensée en général, soit comme terme auquel nous référons nos phénomènes psychologiques, mais, ni dans l'un ni dans l'autre de ces cas nous n'avons à faire véritablement à un concept du moi ; et comme, d'autre part, l'Idée rationnelle que nous pouvons nous en former en nous appuyant sur les exigences systématiques de l'esprit ne saurait se constituer sans faire appel à la table des catégories, nous ne disposons, en réalité, pour déterminer le moi comme objet que du

(1) Si au cours de l'exposition des *Paralogismes*, le *je pense* est plusieurs fois désigné par le terme de concept, cette désignation est accompagnée généralement de réticences, d'explications ou de réserves; il est « si l'on préfère, un jugement » (1^{re} et 2^e édit., Ak. III, 263; T. P. 322); il sert de « véhicule » à tous les concepts (D^e et III, 266; T. P., 326); il constitue leur « simple forme subjective » (1^{re} édit. Ak. IV, 227; T. P. 337). Dans d'autres passages, la négation du *je* comme concept est explicite et formelle; il est « moins une représentation qui différencie un objet particulier qu'une forme de la représentation en général, dans la mesure où elle doit être nommée connaissance » (1^{re} et 2^e édit., Ak. III, 265; T. P., 324); il est « aussi peu une intuition qu'un concept d'un objet quelconque; il n'est que la simple forme de la conscience qui peut accompagner les deux espèces de représentations et les élever par là au rang de connaissances » (1^{re} édit. Ak. IV, 239; T. P., 355). Les *Prolégomènes* disent encore plus nettement que le *je* n'est pas un concept (§ 46, Ak. IV, 334) mais, en disant qu'il ne l'est pas, ils visent indistinctement, par une confusion que nous avons plus haut signalée (supra 156), la conscience transcendente comme véhicule des concepts et le moi comme terme de référence auquel nous rapportons les phénomènes du sens interne. On peut faire exactement la même observation au sujet des *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (Ak. IV, 543), texte cité supra, 34.

concept de tout objet en général en tant que cet objet est a priori nécessairement soumis aux règles de la construction catégoriale; la détermination du moi comme objet est donc un problème et non une donnée analytique et consciencielle, et cela, non seulement à l'égard de la détermination intuitive, mais même relativement à la détermination conceptuelle. On s'en rend compte d'une manière particulièrement nette dans l'*Uebergang* (1) : le « *nosce te ipsum* » nous impose de nous faire du moi un concept et une intuition, d'en opérer une détermination complète par ces deux moyens, et cet impératif nous fait passer de la simple position analytique à la position synthétique dans laquelle le concept comme pouvoir constructeur et non représentatif, comme originaire et non dérivé, devient précisément impuissant à déterminer son objet sans le secours d'une intuition correspondante; dès lors,

(1) Dans la *Critique* et les *Prolégomènes*, on trouvait déjà nettement exposée l'opposition du point de vue analytique et du point de vue synthétique; mais cette opposition était présentée sous un aspect statique et non sous une forme dynamique. L'*Uebergang* nous fait entrer dans le mouvement même de la constitution de l'expérience, il nous invite à réaliser les opérations successives qui sont toutes également indispensables pour arriver au résultat final; la position analytique du moi devient alors un premier moment qui précède cette conversion sur soi où, faisant usage de l'intuition et du concept, on va se déterminer comme objet; au lieu d'une sorte de mosaïque ou de juxtaposition de facteurs, nous avons désormais le développement d'un organisme vivant dont toutes les phases nous apparaissent également indispensables. De plus, la distinction de l'analyse et de la synthèse était compliquée et masquée dans la *Critique* par celle de la raison et de l'entendement, la raison nous fournissant un idéal du moi que nous ne pouvions réaliser en objet que par un paralogisme; dans l'*Uebergang*, cette distinction subsiste; le point de vue architectonique de la construction du monde ne doit pas être confondu avec le point de vue fragmentaire de la construction de l'objet, mais la raison devient la puissance déterminante par excellence et ses Idées acquièrent une réalité au moins égale à celle des concepts de l'entendement; il en résulte que concepts et Idées sont ici étroitement unis et s'opposent en bloc, plus nettement, comme puissances synthétiques, à l'opération analytique préparatoire qui dans le *je pense* leur fournit uniquement leur terme d'application.

bien que le moi fournisse d'abord analytiquement dans cet ouvrage le terme de référence initial (1), le concept déterminant n'est pas emprunté au moi; il n'est pas primitivement celui du moi, mais celui de l'objet en général; il n'y a donc pas de concept originaire du moi, mais seulement une détermination du moi traité comme un objet par le concept d'objet en général. L'acte par lequel le sujet se pose lui-même, en ce premier moment, selon le principe d'identité (2), n'est pas, à proprement parler, une représentation de soi par concept, mais une simple opération logique; l'opération conceptuelle est déjà une opération constructive et en elle se réalise la première phase de la synthèse constitutive du moi et de l'Univers (3).

Qu'il faille ainsi chercher dans la nécessité préalable de la construction de l'objet la clef de la théorie kantienne du *je suis*, nous en trouverons encore la confirmation dans une brève comparaison entre les droits que nous confèrent sur ce point la philosophie théorique et la philosophie pratique. Ces droits paraissent, dans certains cas, être si rigoureusement semblables ou parallèles qu'on pourrait se croire autorisé à les confondre; l'entendement et la raison appartiennent tous deux à la spontanéité de l'esprit, et, d'autre part, la raison, comme puissance systématique d'organisation de l'Univers, ne semble pas différer, à ce point de vue, de la raison comme capable de construire le type de l'acte moral et de concevoir l'idée

(1) Supra 167 et sq.

(2) D°.

(3) « Le premier acte, etc., (supra 168)... le second acte consiste à déterminer cet objet comme intuition pure a priori et en même temps comme concept, c'est-à-dire à le déterminer en vue de la connaissance comme l'ensemble (complexus) des représentations d'après le système des catégories... » (KRAUSE 102). Ce texte confond d'ailleurs la détermination du moi comme sujet et du moi comme objet, c'est-à-dire la détermination du moi comme concept du monde et la détermination du moi comme objet du concept, confusion signalées ci-

du règne des fins. Dans l'un et l'autre cas, nous sommes directement introduits dans le domaine des choses en soi et l'esprit, en tant que pourvu de raison ou d'entendement, transcende immédiatement le monde sensible auquel il ne peut être considéré comme appartenant tout entier. N'est-ce pas cette thèse que nous trouvons exposée

dessus (p. 157-159). « Tout d'abord la conscience de soi-même, comme facultas repraesentativa, en second lieu les déterminations de soi-même, comme fonction de soi-même, comme vis repraesentativa » (KRAUSE 168). — « Ce n'est pas l'appréhension, mais l'aperception qui fonde a priori la connaissance dans son principe de la conscience de soi-même qui est logique (analytique), mais qui, passant à la philosophie transcendente, est synthétique... » (KRAUSE 169). Le texte cité par KRAUSE sous le numéro 171 C va même, comme l'avaient fait déjà les *Prolégomènes*, jusqu'à appeler le premier moment de la position de soi une intuition et à l'opposer au concept : « Le premier acte du pouvoir de représentation (facultas repraesentativa) est la représentation de soi-même (aperception) par laquelle le sujet se fait lui-même objet (apprehensio simplex) et sa représentation est intuition (intuitus), non encore concept (conceptus); c'est une représentation de l'individuel (repraesentatio singularis) et non une représentation qui est commune à plusieurs (i. e. repraesentatio pluribus communis) ». (Cf. KRAUSE 177). De même (KRAUSE 173, cité en partie, supra 168), après avoir dit que le sujet se fait lui-même objet selon la règle de l'identité, KANT ajoute : « A la connaissance (cognitio) appartiennent deux parties : l'intuitus et le conceptus, une représentation par laquelle l'objet est donné et une autre par laquelle il est pensé. Moi, le sujet, je suis pour moi-même un objet (Gegenstand). Cette affirmation dit plus cependant que la conscience de soi. » KANT veut manifestement indiquer par cette dernière observation que, si le concept permet seulement de penser l'objet et non de se le donner, il ne saurait cependant être assimilé au *je*. — « Il ne m'est fourni aucun progrès, aucun jugement synthétique, dans la proposition : je suis pensant, parce qu'elle est absolument identique ; elle est tautologique, et le raisonnement supposé : je pense, donc je suis, n'est pas un raisonnement (Schluss) ; mais le premier acte de la connaissance est : je suis pour moi-même un objet de la pensée (cogitable) et de l'intuition (dabile)... » (KRAUSE 178). — « La conscience de moi-même n'est pas encore un acte de la détermination de soi pour la connaissance d'un objet, mais seulement la modalité de la connaissance en général par laquelle un sujet se fait objet en général... » (KRAUSE 180). — « J'ai conscience de moi-même comme sujet pensant ; j'ai conscience de moi-même comme objet de l'intuition. La conscience de soi par l'intuition et la pensée réunies en une représentation est la connaissance, et l'impératif auquel l'entendement se soumet lui-même (nosce te ipsum) est le principe d'après lequel il faut faire de son sujet en tant qu'objet de l'intuition un concept, ou soumettre celui-là à celui-ci ». (KRAUSE 185). « La déter-

dans les *Reflexionen* (1), dans la *Dialectique transcendendale* (2), dans les *Fondements de la Métaphysique des mœurs* (3), et surtout dans le *Compte rendu de l'Essai de Schulz ayant pour objet de conduire à la morale valable pour tous les hommes sans distinction de religion* (4).

Cependant, à y regarder de plus près, on s'aperçoit que l'idée d'un parallélisme entre l'autonomie intellectuelle et l'autonomie pratique n'est pas généralement présentée et développée. Sans doute KANT utilise-t-il l'opposition de la spontanéité de certaines fonctions et de la passivité de la sensibilité pour s'ouvrir le monde suprasensible et rendre ainsi possible l'affirmation de la liberté, mais, une fois cette préparation effectuée, une fois cet échafaudage utilisé, il ne procède nullement dans le domaine moral comme il l'a fait dans le domaine théorique; il ne répète pas en quelque sorte, en s'appuyant sur le

mination de soi d'après l'ordre des catégories (qualité, quantité, etc.) n'est pas la conscience logique de soi-même car cette conscience est logique. Ce n'est que par le fait que le sujet devient objet pour lui-même que l'on passe de l'aperception à l'appréhension et de la métaphysique à la philosophie transcendendale, de l'analyse à la synthèse a priori par l'entendement » (KRAUSE 218). Cf. KRAUSE 231 et ADICKES A 577, p. 638, cités supra 168.

(1) ERDMANN II, 286 (AK XVIII, N° 5.441, p. 182, phase 1). « Toutes nos actions et celles des autres êtres sont nécessitées; seul, l'entendement (et la volonté, dans la mesure où elle peut être déterminée par l'entendement) est libre; il est une pure initiative (Selbstthätigkeit) qui n'est déterminée par rien que par elle-même. Sans cette spontanéité originaire et immuable (nous soulignons pour confirmer ce que nous avons dit supra 124) nous ne connaîtrions rien a priori, car nous serions déterminés en tout, et nos pensées elles-mêmes seraient soumises à des lois empiriques ». ERDMANN II, 949 (AK XVIII, N° 4.904, p. 24, phase 1.2); « La liberté transcendendale est l'hypothèse nécessaire de toutes les règles, et, par suite, de tout usage de l'entendement. On doit penser ainsi et ainsi, etc... Donc cette action doit être libre... ».

(2) 1^{re} et 2^e édit. Ak. III, 370-371; T. P. 462-463.

(3) AK IV, 450 et sq. Delbos 187 et sq.

(4) « Il est difficile de dépouiller entièrement l'humanité; l'auteur, après avoir justifié le mode d'action de chaque homme d'après ses dispositions particulières, si absurde que ce mode d'action puisse apparaître aux autres, dit, p. 137 : « Je veux avoir perdu absolument

principe pratique suprême de l'universalisation nécessaire de l'acte, les conclusions qu'il avait tirées de l'existence de principes théoriques purs et de représentations conformes à ces principes, ou, du moins, ne le fait-il qu'exceptionnellement et dans des termes amphibologiques (1). Dans la mesure, d'ailleurs, où il aurait développé ce parallélisme, il n'aurait pu conférer à la raison pratique le moindre avantage sur l'entendement ou sur la raison théorique, car, dans les deux cas, sans aucun privilège pour l'un ou pour l'autre, la présence de règles et de jugements conformes aux règles aurait conduit à l'affirmation de la liberté, tout au moins de la liberté intellectuelle qui ne saurait être qu'arbitrairement séparée de la liberté d'action pour la bonne raison qu'elle est elle-même une action. Or, il n'est pas douteux que la liberté ne peut être, pour KANT, affirmée d'une manière légitime que dans

et sans exception tout ce qui peut me rendre heureux temporellement et éternellement (un serment!) au cas où tu n'aurais pas agi d'une manière aussi absurde que l'autre si tu avais été placé au même point de vue ». Mais, puisque, d'après ses propres affirmations, la plus grande conviction en ce moment du temps ne peut nous garantir pour cela que, en un autre moment, si la connaissance a progressé, la vérité antérieure ne se transformera pas postérieurement en erreur, qu'advient-il de cette affirmation exagérément risquée ? En réalité, il a postulé (vorausgesetzt) au fond de son âme, bien qu'il ne veuille pas se l'avouer à lui-même, que l'entendement a le pouvoir de déterminer son jugement d'après des principes objectifs qui sont valables en tout temps et n'est pas subordonné au mécanisme des causes qui, ne déterminant que subjectivement, peuvent se modifier dans la suite ; par conséquent il a admis au moins la liberté du vouloir dans l'action, liberté sans laquelle il n'y a pas de mœurs, s'il veut, dans sa ligne de conduite dont je ne doute pas qu'elle ne soit droite, agir conformément aux lois éternelles du devoir et ne pas être le jouet de ses instincts et de ses inclinations ». (Ak. VIII, 13-14).

(1) Voir *Critique de la raison pratique*, AK V, 30 ; Picavet, 48 : « Nous ne pouvons avoir conscience de lois pratiques, etc. ». Au début de ce texte, il est question d'une liberté de *poser* la loi, d'une liberté comme pouvoir des règles, bref, d'une raison pratique, parallèle dans son domaine à ce qu'est dans le sien l'entendement pur. Puis, de cette liberté comme autonomie de la raison, on passe à la liberté d'*obéir* aux principes et aux règles pratiques comme propriété de la *volonté*.

la mesure où elle est introduite par la loi morale et que la raison pratique a une valeur révélatrice que ne possède nullement la raison théorique. D'où vient cette opposition qui est la thèse générale, alors que le parallélisme est l'exception? Le postulat de la construction nécessaire de l'objet pour la justification du jugement va nous en fournir encore l'explication.

Deux textes de la *Critique de la raison pure* nous permettent immédiatement de nous orienter ici : le premier, que nous trouvons dans la deuxième édition de la *Déduction*, nous montre que nous ne disposons d'aucun moyen pour déterminer le moi comme être spontané et que, par suite, nous avons seulement conscience de sa spontanéité ; la détermination du moi déterminant ne serait, en effet, possible que si nous avions une intuition qui nous le donnât *avant* l'acte de détermination ; ce qui nous manque, par conséquent, c'est une anticipation qui soit en même temps une construction ; seul le moi empirique, appartenant au monde des phénomènes, est susceptible d'être construit et, par conséquent, connu (1). Le second texte appartient à la *Remarque générale concernant le passage de la psychologie rationnelle à la cosmologie*, remarque qui sert de conclusion à la deuxième édition de la critique des *Paralogismes* : il est, en quelque sorte, le complément du précédent car il développe l'idée que les conditions non réalisées au point de vue spéculatif le sont au point de vue pratique, le principe moral nous permettant de nous considérer comme fixant a priori des lois à notre propre existence et comme la déterminant dans ses rapports avec un monde intelligible (2). Ainsi les deux facultés, théorique et pratique, ne sont plus rapprochées dans une commune autonomie ; elles sont, au contraire, opposées

(1) 2^e édit., § 25 (note). AK III, 123 ; T. P., 158.

(2) AK III, 280 ; T. P. 372.

dans leur puissance constructive; elles ne sont pas analytiquement comparées, intrinsèquement examinées dans la conscience qui les manifeste, elles sont uniquement envisagées dans la perspective des systèmes qu'elles permettent respectivement de réaliser; une philosophie du sujet leur aurait attribué une même importance pour la connaissance de l'esprit, une philosophie de l'objet confère au contraire tous les privilèges à l'une et refuse tous les droits à l'autre.

Il est facile de justifier par un examen plus précis ces remarques générales. Voyons en effet les différences qui existent entre le *je pense* et la loi morale. La première de celles que l'on aperçoit est la suivante: quand il s'agit du *je*, le moi déterminant doit aller chercher les conditions de sa réalisation dans la réceptivité du même sujet (1), tandis que, dans le domaine de la loi morale, la détermination a lieu par simples concepts, relativement à une volonté soumise à cette loi (2). Cette différence serait évidemment très importante, même au point de vue d'une philosophie du sujet, si on l'interprétait en ce sens que la loi morale serait analytiquement ou consciencieusement révélatrice d'une volonté déjà déterminée ou déterminable par elle; il y aurait en effet appréhension directe de cette volonté préalablement donnée ou, tout au moins, processus régressif la dégageant d'un complexe dans lequel elle serait nécessairement impliquée; le *je*, au contraire, apparaîtrait comme problématique, et, dans sa représentation, nous ne trouverions pas la justification de son existence, celle-ci exigeant une matière qui ne dépend pas de lui et même une forme spatio-temporelle qui, dans les ouvrages critiques de la grande époque, est considérée comme lui étant

(1) *Critique*, 2^e édit. AK III, 279; T. P. 370-371.

(2) D^o 280; T. P. 372 et *Critique de la raison pratique* (AK V, 65-66; Picavet 115-116). Voir DELBOS (*op. cit.*) p. 461-462.

contingente. Mais il est facile de voir que telle n'est pas réellement l'opposition ; la liberté, la soumission de la volonté à la loi, n'est pas l'objet d'une véritable conscience qui la révélerait comme une réalité ; elle n'est qu'une exigence pratique et la loi morale n'est point traitée comme renfermant une existence ; elle est seulement le principe de détermination d'une existence située, relativement à elle, sur un plan inférieur. Les avantages que nous procure ici la raison pratique ne concernent donc pas la loi morale comparée directement au *je* mais ils portent sur ce qu'on est en droit d'affirmer en partant de l'un et de l'autre dans la direction d'une construction possible, c'est-à-dire toujours dans la perspective de l'objet.

On pourrait, il est vrai, prétendre le contraire en invoquant le passage bien connu de la préface de la *Critique de la raison pratique* : la liberté est la *ratio essendi* de la loi morale et la loi morale est la *ratio cognoscendi* de la liberté ; l'expression : *ratio essendi* n'indique-t-elle pas en effet que la liberté est, en quelque sorte, au delà de la loi, qu'elle est le pouvoir d'inventer la loi, qu'elle n'est autre que son autonomie, son autoposition ? En réalité, il n'en est rien ; la liberté est *ratio essendi*, non pas comme condition d'existence ou de manifestation, mais comme condition de réalisation, en ce sens qu'une loi morale s'adressant à une volonté que nous considérerions, d'autre part, comme ne lui étant pas soumise, serait une contradiction. L'orientation de la pensée kantienne est donc toujours synthétique et non analytique, progressive et non régressive ; on ne remonte pas au delà de la loi, mais on en part comme d'un postulat, d'un *factum rationis*, d'un décret de la raison.

La seconde différence qui existe entre le *je pense* et le principe pratique suprême de la moralité, c'est que le *je* et, d'une manière générale, le système formel de la cons-

truction théorique n'ont point une valeur absolue pour tout être raisonnable; ils ne concernent que la constitution particulière d'un entendement dont le rôle est d'unifier un divers qui n'émane point de sa spontanéité, et ce n'est que par la voie de l'analogie, par le moyen d'un transfert à d'autres êtres de la manière dont nous pensons, que nous pouvons concevoir l'entendement de ces derniers comme semblable au nôtre ; nous avons à faire à une nécessité purement subjective, à une incapacité de nous représenter les choses autrement, et non à une nécessité objective fondée sur un concept universel de l'être pensant (1); par là est sauvegardée la possibilité d'un entendement intuitif (2), le fait que le nôtre est discursif étant même donné dans la *Critique de la raison pratique* comme appartenant à la psychologie et comme observé empiriquement (3). La loi morale, au contraire, est valable, non seulement pour l'homme, mais pour tout être raisonnable et même pour Dieu (4); elle permet ainsi de déterminer l'être raisonnable en général comme une volonté libre. Mais dans quel sens est orientée cette détermination? Est-

(1) Supra 33; 120-121, 134. *Critique*, 1^{re} et 2^e édit. Ak. III, 265-266 ; T. P. 325 ; — 1^{re} édit. AK IV, 223 ; T. P. 331 et 332 ; — D°, Ak. IV, 228-229 ; T. P. 339-340 ; — D°, Ak. IV, 248-249 ; T. P. 370 ; — D°, Ak. IV, 252 ; T. P. 375. Ce dernier texte est particulièrement caractéristique : le *je suis* qui régit les assertions de la psychologie rationnelle y est plusieurs fois appelé une représentation individuelle (einzelne Vorstellung). Il est remarquable que cette expression se retrouve dans l'*Uebergang* (KRAUSE 171 C, supra 192). Cf. encore, 2^e édit. Ak. III, 269-270 (note) ; T. P. 336-337 (note) et D°, Ak. III, 274 ; T. P. 352-353. — ERDMANN, *Kants Kriticismus*, p. 154 et sq., signale cette différence entre le point de vue pratique et le point de vue spéculatif.

(2) *Critique*, 2^e édit., § 16, Ak. III, 110 ; T. P. 133 ; — § 17, Ak. III, 112 ; T. P. 136-137 ; — § 21, Ak. III, 116 ; T. P. 143-144.

(3) AK V, 137 ; Picavet, 249.

(4) D°, 32, Picavet, 53. Cf. également REICKE G9 H III, p. 31 : « Il y a ici cette différence que, dans la connaissance théorique, les concepts n'ont aucune signification et les principes n'ont aucun usage en dehors de leur relation aux objets de l'expérience, tandis que dans le domaine pratique, au contraire, ils s'étendent beaucoup plus loin puisqu'ils concernent tous les êtres raisonnables et cela indépendam-

ce dans le sens progressif ou dans le sens régressif ? Nous avons vu plus haut dans le *Compte rendu de l'essai de Schulz* que, dans ses jugements aussi bien que dans sa causalité, l'être raisonnable était obligé de se considérer comme soumis à la législation de l'entendement et de la raison, c'est-à-dire devait nécessairement s'attribuer la

ment de tout fondement empirique de détermination... »

On trouve déjà affirmée la thèse du caractère universellement valable des concepts moraux relativement au monde intelligible en général dans une série de *Reflexionen* qui appartiennent, d'après ADICKES, aux phases λ , μ , ν , ρ (peut-être σ , τ), c'est-à-dire à la période qui va de 1769 à 1773-75 (peut-être 1777). Si l'on compare ces textes à ceux de la *Dissertation*, on voit que les principes de la moralité ont un avantage nettement marqué sur les principes spéculatifs. Sans doute, dans cet ouvrage, KANT admet-il que les concepts intellectuels se rapportent à un monde suprasensible, mais le mode de rapport qu'ils ont avec ce monde est assez mal défini ; ils n'en permettent qu'une connaissance discursive et symbolique (Cf. ERDMANN, *Eine unbeachtete Quelle*, etc., p. 130-132 et ROBINSON, *loc. cit.*, p. 341) D'autre part, si le monde intelligible ainsi conçu par l'entendement a bien de la généralité par rapport au monde sensible, cette généralité n'est en somme que celle de l'indétermination et l'on voit ainsi s'ébaucher l'idée qu'il lui manque pour s'achever une détermination complémentaire ; il est tout près de perdre son caractère indépendant, son caractère *d'autre monde*, pour devenir uniquement l'armature logique du monde de l'expérience, pour se transformer en un simple moment d'un processus de construction. L'universalité qui appartient au monde intelligible considéré au point de vue moral a, au contraire, dans les *Reflexionen* dont nous parlons, une valeur positive ; elle concerne en effet le système des relations nécessaires entre les êtres raisonnables sous la loi de la liberté : ERDMANN II, 1.156 (Ak. XVII, N° 4.349, p. 515-516) : « La connaissance est ou sensible ou intellectuelle ; les objets sont ou sensibles ou intelligibles. Aucun autre monde que le monde sensible ne peut nous être donné. Donc tout le monde physique (materialiter) est sensible ; seul le monde moral (formaliter) est intelligible parce que la liberté est la seule chose qui soit donnée a priori et qu'elle consiste dans ce donné a priori. La règle de la liberté a priori dans un monde en général constitue la forme du monde intelligible. Cette forme conduit, d'après les principes de la liberté, à l'admission des intelligibles, Dieu et un monde futur dans lequel tout (la Nature) sera conforme aux lois morales ». D°, II, 1.157 (Ak. XVII, N° 4.254, p. 483) : « Le monde intelligible est celui dont le concept vaut pour tout monde ; par suite il ne contient pas des lois physiques mais des lois objectives et morales. Le concept intellectuel du monde est le concept de la perfection. Le monde de l'entendement est donc le monde moral et les lois de celui-ci valent pour tout monde comme lois objectives de la perfection... Le monde intelligible est le monde des êtres raisonnables, considéré d'après les lois

liberté (1) et nous avons fait observer que l'activité morale et l'activité spéculative devaient, sous cet aspect, conduire aux mêmes conclusions. Mais si, d'un côté, cette manière d'envisager l'esprit apparaît comme un véritable postulat de construction puisqu'elle est adoptée en vue de la synthèse expérimentale ou de la réalisation de l'acte moral, elle n'est par ailleurs que la condition analytique d'une opération dont précisément la réalité reste à prouver. Or, si on examine la question à ce dernier point de vue, on voit s'opposer très nettement l'ordre spéculatif et l'ordre pratique. En un sens le premier ordre est privilégié car la réalisation de la synthèse dans l'objet de l'expérience est suffisamment complète pour nous permettre une subsumption rigoureuse qui soustrait le domaine de la science au jeu de la simple association, tandis que, sur le terrain moral, nous ne pouvons jamais être certains que l'acte a été construit selon la structure rationnelle que lui impose a priori le principe pratique; l'évidence n'est donc ici qu'une évidence d'exigence et non une évidence de réalisation, laquelle est impossible; tandis que la preuve de la valeur objective et efficiente des facteurs constitutifs de l'expérience et en particulier du *je* qui en est la clef de voûte est fournie par la réalisation même de l'expérience comme système, un tel instrument de preuve n'existe pas, au contraire, quand il est question de la moralité, puisque nous ne pouvons affirmer qu'un seul acte ait été accompli uniquement par respect pour la loi; en partant de l'acte pour remonter à ses conditions, on

objectives de la liberté ». — D°, II, 1.162 (Ak. XVII, N° 4.349, p. 515) : « Le monde intelligible comme objet d'intuition est une idée simplement indéterminée; mais comme objet du rapport pratique de notre intelligence aux intelligences du monde en général, il est, ainsi que Dieu, comme être premier parmi ces intelligences, au point de vue pratique, un concept vrai et une idée déterminée : *civitas Dei* ».

(1) Cf. également, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Ak. IV, 448; Delbos 183-184.

ne peut, par conséquent, aboutir qu'à des conclusions problématiques sans arriver jamais à l'assertorique et encore moins à l'apodictique ; si l'on veut établir un rigoureux parallélisme et conférer à l'argumentation la même portée dans le domaine pratique et dans le domaine théorique il faut, dans le premier de ces domaines, ne pas descendre jusqu'à la détermination effective de la volonté mais s'arrêter aux maximes ; les maximes conduiront alors analytiquement à la loi comme les jugements conduisent analytiquement aux principes de l'entendement ; mais il est facile de voir qu'il s'agit alors simplement de logique et non plus de morale, les maximes étant simplement les conséquences rationnellement nécessaires et les applications à des cas particuliers du principe suprême (1). Inversement, l'ordre pratique est privilégié si on procède synthétiquement et non analytiquement : en nous installant dans le *je pense* ou dans l'idée du système de l'expérience, nous ne saurions en tirer aucune conclusion sur la nécessité avec laquelle cette forme de pensée ou ce système s'imposeraient à tous les êtres pensants et devraient être considérés a priori comme appartenant à leur nature ; en d'autres termes, le *je* apparaît comme la condition indispensable d'un certain processus qui est effectivement réalisé ; de l'assertorique nous ne pouvons passer à l'apodictique ; la loi morale, au contraire, nous impose de nous considérer comme soumis à sa législation ; elle nous contraint à nous regarder comme libres et cela inconditionnellement (2) ; par là se trouve réalisée l'exigence formulée

(1) Nous donnons ici le nom de maximes aux applications particulières de la loi, c'est-à-dire aux jugements qui en découlent pour des cas déterminés ; nous n'employons donc pas ce terme pour désigner les règles subjectives par opposition aux lois qui sont des règles objectives.

(2) Cf. *Critique de la raison pratique*, Ak. V, 31 ; Picavet, 51 : « La pensée a priori d'une législation universelle possible, pensée qui est, par conséquent, simplement problématique, est imposée inconditionnellement ».

dans la *Critique de la Raison pure* ; nous sommes en mesure au point de vue moral, alors que nous ne l'étions pas au point de vue spéculatif, de nous installer en quelque sorte au delà de nous même comme chose en soi et non plus seulement comme phénomène, pour déterminer notre propre existence et en affirmer une propriété qui, précisément parce qu'elle trouve son fondement dans un principe universellement valable, doit être envisagée comme appartenant à tous les êtres raisonnables ; mais on voit que cet avantage de la raison pratique ne se manifeste que dans la perspective de l'objet et non dans celle du sujet car il est attribué à cette raison, non pas en tant qu'elle posséderait intrinsèquement une autonomie dans la conception du principe moral, mais en tant qu'elle détermine comme nécessairement autonome la volonté pour laquelle elle formule sa législation.

Les mêmes observations vaudraient pour l'introduction du postulat de l'immortalité. Celle-ci n'est pas en effet analytiquement introduite grâce à la révélation directe que nous en apporterait la conscience de la loi en nous comme loi éternelle ; elle l'est synthétiquement et en s'appuyant sur des exigences de réalisation concernant le règne des fins ; conception singulière, d'ailleurs, et peu compatible avec l'ensemble du système puisqu'elle paraît transporter dans le monde transcendant et hypostasier les conditions temporelles d'un programme indéfini, en limitant seulement l'idée de ce transfert par la possibilité d'un entendement intuitif et divin qui embrasserait la totalité de cette progression dans une unité indivisible (1).

Tous les avantages que nous confère la moralité au

tionnellement comme loi sans rien emprunter à l'expérience ou à une volonté extérieure quelconque. »

(1) Sur les difficultés relatives à la question de l'immortalité, voir : *Das Ende aller Dinge* (AK VIII, 327).

point de vue de la détermination de notre existence ne sont donc que des conséquences d'une conception et d'une construction nécessaires de nous-mêmes en partant de l'impératif rationnel ; mais, cet impératif rationnel étant lui-même le dernier terme auquel nous puissions aboutir régressivement et constituant, d'autre part, le principe déterminant suprême dans notre processus de synthèse, il est impossible de lui appliquer à son tour les règles kantiennees relatives à la légitimité de l'affirmation ; autrement dit, le problème du mode d'affirmation de la loi morale va être, pour l'auteur de la *Critique de la raison pratique*, aussi embarrassant que l'était le mode d'affirmation du *je* pour l'auteur de la *Critique de la raison pure*. La loi morale permet un jugement apodictique au point de vue pratique, mais, elle-même, de quel jugement peut-elle être l'objet ? Si l'expérience, le *je*, les catégories ne sauraient, ainsi que nous l'avons dit plus haut, être objet d'expérience, il en est de même de la loi morale, et nous voyons reparaître au sujet de cette dernière des formules presque identiques à celles que nous avons trouvées dans la note obscure des *Paralogismes* ci-dessus commentée (1). « Elle n'est pas un fait empirique, mais le fait unique de la raison pure qui s'annonce par là comme originairement législatrice (*sic volo, sic jubeo*) » (2). L'expression « *fait de la raison pure* » (3) opposée à celle de « *fait empirique* » ne résoudrait évidemment pas la question, mais au moins contribuerait-elle à la poser avec exactitude si on l'interprétait dans le sens d'acte rationnel ; il n'y aurait alors rien d'impossible à admettre que ce *factum rationis*

(1) Notamment p. 29 et sq.

(2) Ak. V, 31 ; Picavet, 52. Cf. Ak. V, 42, 47 ; Picavet, 70, 79.

(3) On trouvera un commentaire de la formule « *fait de la raison pure* » dans DELBOS, *La philosophie pratique de Kant*, p. 431-432 et dans RUYSSSEN, *Kant*, p. 215 et sq.

nous conduit à la démonstration de la liberté comme « *res facti* » par la voie que nous avons indiquée dans les développements précédents (1) ; mais, que ce *factum rationis* devienne lui-même « *res facti* » et soit désigné comme tel, c'est là ce qui montre l'embarras de KANT pour savoir dans quelle catégorie il faut le situer et quelle place il importe de lui assigner dans son système. Or c'est précisément ce qui est affirmé dans les *Lose Blätter* (2) avec cette circonstance aggravante que la « *res facti* » est définie dans le même texte « *objectum a cujus esse ad posse nobis repraesentamus consequentiam* » (3), définition tout à fait incapable, ainsi qu'on peut le voir, de distinguer la manière dont se manifestent la loi morale, les vérités nécessaires en général et enfin le jugement lui-même, du mode d'affirmation empirique de l'événement par l'intermédiaire du sens interne.

Si donc KANT a nettement insisté par ailleurs sur la distinction de ces deux ordres, comme nous avons pu le constater dans l'étude du *cogito* et comme nous en trouverions facilement la confirmation dans une multitude de textes relatifs aux trois espèces fondamentales de jugement : scientifique, esthétique et pratique (4), il subsiste cependant dans sa philosophie une lacune es-

(1) Cf. *Critique du jugement téléologique*, Ak. V, 468, Barni II, 201-202.

(2) REICKE, E 3 H II, p. 8 : « Si l'on demande pourquoi nous devons admettre que l'aptitude d'une maxime à devenir une loi universelle est la condition de notre droit, on ne peut donner de cette admission nécessaire aucun fondement plus élevé ; c'est un fait (*res facti*) que cette loi est en nous et qu'elle est la loi suprême ».

(3) D°. Voir également REICKE, G9 H III, p. 31 : La critique de la raison pratique ne peut apercevoir a priori la possibilité d'une raison pure pratique ; « il faut donc que quelque chose soit donné qui ne peut jaillir que d'elle (*entspringen*) et on peut alors, de la réalité, conclure à la possibilité. »

(4) Cf., en particulier, *Critique*, 1^{re} et 2^e édit. Ak. III, 100-101 ; T. P. 119, où KANT distingue, relativement aux catégories, possession et déduction ; — *Sur la philosophie en général*, Hart. IV, 395 et

sentielle. Sans doute le *je pense* n'est-il pas un *je suis*, si le *je* qui est dans le *je suis* l'objet du jugement d'existence appartient à l'ordre des phénomènes déterminés selon les principes de la connaissance expérimentale ; sans doute ne l'est-il pas non plus si le *je suis* doit concerner un objet en général pour lequel nous ne possédons aucun instrument conceptuel ou intuitif de construction ; mais il se pose néanmoins comme existence aussi bien que comme essence, il se révèle dans une conscience et non pas seulement dans une pensée, et, même si on voulait en faire une pensée, il reparaitrait comme être dans la genèse de cette pensée. Le *je pense* est donc un acte et non une simple représentation (1) ; par là même il est un *je suis* ; mais il ne faut pas confondre le *je suis* d'une spontanéité avec celui d'un événement ou d'une substance, c'est-à-dire avec un *je suis* qui n'est que le *produit*

sq. où il développe l'idée que l'on ne saurait trouver dans une psychologie empirique et génétique la justification de la nécessité et de l'universalité auxquelles prétendent les jugements esthétiques ; — *Religion dans les limites de la simple raison* (Ak. VI, 20, 21, 22, 25, 32, 39, 41), où il affirme dans de nombreux textes que l'on doit toujours chercher le principe de l'action et du jugement moral dans une maxime, et le principe de cette maxime dans une autre maxime sans avoir jamais le droit de passer dans le domaine des inclinations, c'est-à-dire de quitter le domaine de la liberté pour celui de la nature, ni l'ordre des raisons pour celui des causes. — Cf. dans le même sens, REICKE D13 HI, p. 221. L'hétérogénéité des deux ordres est très clairement marquée dans REICKE E 62 HII, p. 225. « Les conditions du monde sensible comme phénomène ne sont pas également (zugleich) des conditions du monde de l'entendement ; bien que le monde sensible soit sans bornes et qu'ainsi la totalité des conditions n'y soit pas déterminable, cependant il n'est pas le monde de l'entendement... Bien que tout changement des phénomènes ait sa détermination dans d'autres phénomènes, les actes de l'entendement ne sont point déterminés par des phénomènes et n'appartiennent pas à la série (und gehören nicht in die Kette). » Ce texte est particulièrement important, puisqu'il oppose le monde sensible et celui de l'entendement, non point comme deux mondes d'objets différents, mais comme la chaîne des événements et l'ordre des opérations spirituelles.

(1) Cf. BREHIER. *Histoire de la philosophie*, tome II, p. 537 : « Le Ich n'est pas seulement un « sujet logique », l'élément d'une proposition, mais un acte et un principe ».

d'une spontanéité ; il faut distinguer existence qui apporte et existence qui est apportée, existence dérivée et existence originaire, existence du sujet qui confère l'être et existence de l'objet qui le reçoit ; sujet et objet ne sauraient être dits existants dans un sens univoque, ainsi que PLATON l'avait déjà mis en lumière dans l'ensemble de son système et en particulier à propos de l'Idée du Bien. Le *je pense* est un *je suis* sans réflexion préalable, sans retour sur soi au moyen du cadre spatio-temporel ou des catégories qui immobiliseraient le sujet en objet ; son existence ne saurait être ni saisie empiriquement ni conclue expérimentalement, elle ne peut être atteinte ni par l'analyse d'un concept ni par une adjonction synthétique à ce concept ; elle n'est donnée que dans une conscience immédiate où l'être de l'esprit et son affirmation ne font qu'un.

Il résulte des études précédentes que, si la conscience déterminante doit, pour aboutir à la constitution du moi empirique, c'est-à-dire à l'édification de l'expérience interne, utiliser l'espace et les objets du sens externe, elle n'est pas elle-même, en tant que pouvoir opérant, soumise à des conditions qui ne sont et ne peuvent être en réalité que ses instruments ; d'autre part, l'objet du sens interne nous a paru ne pouvoir être une invention absolue de la conscience déterminante, une simple particularisation de l'objet en général en tant que déterminé par les phénomènes psychologiques, une simple adjonction à ces phénomènes d'un terme de référence destiné à leur servir de sujet, car une telle conception aboutirait inévitablement à établir entre les deux moi une distinction si radicale qu'on ne conserverait plus le droit de leur donner une même appellation ; c'est dynamiquement, pour ainsi dire, en partant de l'unité fondamentale de l'autoposition du moi, que l'on voit se développer cette autoposition en deux mouvements corrélatifs et

complémentaires dont l'un aboutit au moi déterminable ou passif et l'autre à l'organisation de ce dernier sous la forme du moi empirique ; autrement dit, la matière organisable n'est pas seulement une matière mais elle possède un en dedans qui est celui de la passivité et qui est conçu à priori comme nécessaire tandis que la forme n'est pas, de son côté, un ordre statique et directement donné dans l'objet, mais nous renvoie, parce qu'elle ne peut être dans cet objet que le résultat d'une opération active, à un naturant qui lui sert de fondement et la justifie. La double conscience du moi déterminant et du moi déterminable précède donc celle du moi déterminé ; celle-ci, n'étant d'abord qu'un idéal, une cause finale, un problème, pourrait même ne jamais passer à l'état de réalité et elle n'y passe effectivement jamais si l'on veut parler d'entière détermination ; c'est en tout cas relativement à elle seulement que la solidarité du moi et des phénomènes du sens externe peut être affirmée.

b) LA MODALITÉ EXISTENTIELLE DE L'OBJET DU SENS EXTERNE

Cette solidarité, dont la démonstration est le résultat positif de la critique de l'*idéalisme problématique*, fait du moi empirique un objet au milieu des autres dans l'ensemble des phénomènes d'Univers tandis que cet ensemble est sous-tendu par l'unité de la conscience déterminante ; les conséquences de cette critique paraissent donc pouvoir être résumées d'une manière très précise au point de vue de la situation des objets du sens externe ; ces objets sont *hors de moi* en tant que moi empirique, ils sont au contraire *en moi*, ainsi que l'espace qui en est la forme et le permanent qui en est l'ossature générale, si, par ce moi, on entend celui de l'aperception. Toute-

fois ces conclusions, dans leur simplicité apparente, ne sont pas sans présenter des difficultés et sans donner naissance à un ordre nouveau de questions impossibles à éliminer, car il s'agit maintenant de savoir quelle est la modalité existentielle du système tout entier dont le moi est un fragment en tant que phénomène ; cette modalité, KANT la désigne généralement sous le nom de *réalité empirique* et il prétend, par là, s'opposer à un réalisme transcendantal qui ferait du monde sensible un monde de choses en soi ; mais, lorsqu'il veut en déterminer exactement la nature, son embarras se manifeste dans l'obscurité et la confusion des formules employées ; on s'en aperçoit facilement en consultant les textes de la deuxième édition de la *Critique* relatifs au problème de l'idéalisme, le § 49 des *Prolégomènes* et surtout le long développement concernant le *Paralogisme de l'idéalité*, développement qui a été plus tard supprimé. Les raisons de cet embarras proviennent tout d'abord d'une triple nécessité négative : le monde ne peut, comme nous venons de le dire, être une chose en soi, mais il ne peut non plus être une simple représentation relevant uniquement de la spontanéité de l'esprit, ni enfin un phénomène psychologique ou une série de phénomènes psychologiques ; cette triple nécessité fait à son tour apparaître comme plus complexe qu'il ne semblait tout d'abord la relation de l'ensemble aux deux moi empirique et transcendantal, et, dans l'examen de cette relation, la terminologie kantienne ne tient pas suffisamment compte de la distinction de ces deux moi ; une exégèse minutieuse seule permet d'éviter de prendre l'un pour l'autre et, malgré l'amphibologie constante des expressions, de donner au développement la signification véritable qu'il doit avoir logiquement d'après les principes du système ; l'interprétation est encore rendue plus délicate par l'emploi du terme « *conscience immédiate* » dans

une argumentation dirigée contre une théorie philosophique où ce terme a une valeur entièrement différente ; nous devons donc nous rappeler sur ce dernier point les observations que nous avons présentées plus haut sur cette immédiateté qui, dans le kantisme, ne peut porter que sur une opération constructive et, par son intermédiaire, sur l'objet construit.

Sans entrer dans le détail des textes, nous considérons comme nécessaire de fixer ici le sens de deux passages particulièrement importants. On lit d'abord dans la *Critique* : « Nous nous sommes déclaré dès le début pour cet idéalisme transcendantal ; ainsi disparaît dans notre doctrine toute difficulté empêchant d'admettre l'existence de la matière sur le témoignage de notre simple conscience de soi et de la déclarer par là démontrée aussi bien que l'existence de moi-même comme d'un être pensant. Car j'ai bien certainement conscience de mes représentations ; elles existent donc, et moi aussi qui ai ces représentations. Et les objets extérieurs (les corps) ne sont que des phénomènes, et, par suite, rien autre chose qu'une espèce de mes représentations, dont les objets ne sont que par ces représentations, mais, abstraction faite de celles-ci, ne sont rien. Les choses extérieures existent donc aussi bien que j'existe moi-même, et ces deux existences reposent sur le témoignage immédiat de ma conscience de soi, avec cette seule différence que la représentation de moi-même comme sujet pensant est rapportée au sens interne tandis que les représentations qui désignent des êtres étendus sont rapportées aussi au sens externe. Je n'ai pas plus besoin de procéder par inférence relativement à la réalité des objets extérieurs que relativement à celle de l'objet de mon sens interne (de mes pensées), car ces objets ne sont, des deux côtés, que des représentations dont la perception immédiate (conscience) est en même temps une preuve suffisante

de leur réalité (1). De quelle conscience s'agit-il tout d'abord dans le texte considéré? Les expressions « être pensant » et « moi qui ai ces représentations » pourraient faire croire qu'il est question de la conscience du moi de l'activité ; or, nous estimons qu'il n'en est rien ; la conscience de soi concerne au contraire ici le moi empirique et nous avons vu d'ailleurs, plus haut, que le moi « *Inhaber* » appartenait au monde des phénomènes par opposition au moi « *Urheber* » (2) ; pour interpréter exactement la pensée de KANT, il faudrait ajouter à « être pensant » la détermination « en tant que représenté lui-même comme phénomène », « en tant que considéré comme un substrat modifié par ses représentations ». Par voie de conséquence, la formule « j'ai conscience de mes représentations » ne saurait signifier : « j'en ai conscience comme moi opérant », c'est-à-dire dans leur naturant formel, mais « j'en ai conscience comme événements déterminant le moi empirique et se succédant en lui ». Voici maintenant le second texte, qui est emprunté aux *Prolégomènes* : « L'idéalisme formel (appelé encore par moi idéalisme transcendantal) supprime réellement l'idéalisme matériel ou cartésien. Car, si l'espace n'est pas autre chose qu'une forme de ma sensibilité, il est, comme représentation, aussi réel que moi-même, et il s'agit uniquement de la vérité empirique des phénomènes en lui » (3). Une triple interprétation est ici possible : l'espace est aussi réel que moi-même en tant que je suis une représentation (en tant que moi empirique) ; il est aussi réel que moi-même, si on l'envisage, non pas dans sa réalité objective, mais dans sa réalité formelle, c'est-à-dire comme événement consistant à penser l'espace, comme représentation de l'espace inhérente au moi empirique

(1) 1^{re} édit., Ak. IV, 233 ; T. P. 346-347.

(2) *Supra* 169.

(3) *Prolégomènes*, § 49, Ak. IV, 337.

et le déterminant ; il est enfin aussi réel que moi-même en tant que je me considère comme une puissance représentante qui embrasse son unité, ou, plus exactement, la lui confère. La seconde interprétation est à rejeter car elle ne serait pas une négation de l'idéalisme psychologique mais, bien plutôt, son expression ; restent la première et la troisième ; on serait d'abord tenté d'adopter cette dernière, l'espace comme forme de la sensibilité ne paraissant pas pouvoir être comparé au moi empirique ; mais, KANT ayant déclaré dans le même paragraphe que je ne suis rien comme phénomène du sens interne en dehors de mon pouvoir de représentation (1), nous croyons qu'il faut encore admettre ici la première solution et que l'espace est envisagé, non pas comme un cadre vide référé à l'unité supérieure du moi et possédant la même réalité, mais comme le milieu d'un des groupes de représentations qui constituent l'Univers et dont le moi empirique fait lui-même partie ; on rétablirait entièrement la symétrie et on traduirait exactement, à notre avis, la signification des textes en disant que l'espace et les déterminations de l'espace ou corps ont la même réalité que le temps et les déterminations du temps ou phénomènes du sens interne. Le moi empirique sert en somme d'étalon de comparaison et KANT, après lui avoir dénié le caractère d'une chose en soi, est uniquement préoccupé de placer sur le même plan que lui les objets du sens externe pour leur attribuer le mode d'existence qui est celui d'une représentation dont nous avons conscience (2).

Or, si nous consultons maintenant la double rédaction de la critique de *l'idéalisme problématique* dans la seconde édition, nous y voyons, au contraire, par deux fois, nié, au moins dans les termes, que la conscience

(1) C'est-à-dire en tant que je suis représenté par ce pouvoir.

(2) Toujours en tant qu'objet construit.

dont il s'agit soit uniquement la conscience d'une représentation : « J'ai conscience de mon existence comme déterminée dans le temps. Toute détermination du temps suppose quelque chose de permanent dans la perception. Mais ce permanent ne peut être quelque chose en moi, car, précisément, mon existence dans le temps ne peut être déterminée pour la première fois que par ce permanent. La perception de ce permanent n'est donc possible que par une chose en dehors de moi *et non par la simple représentation d'une chose en dehors de moi*. Par conséquent, la détermination de mon existence dans le temps n'est également possible que *par l'existence de choses réelles que je perçois hors de moi* » (1). Ce texte, introduit dans l'*Analytique des principes*, a été, il est vrai, modifié par une note de la *préface*, mais la modification ne porte pas sur la partie qui nous intéresse ici particulièrement, c'est-à-dire sur l'opposition de « chose hors de moi » et de « simple représentation d'une chose en dehors de moi ». Cette opposition ne peut évidemment être interprétée comme un retour au réalisme transcendantal, et « chose en dehors de moi » ne saurait signifier « chose en soi » qui serait autre que moi dans un sens absolu (2). Comment faut-il donc la comprendre ? La préface va nous renseigner sur ce point : « Ce permanent, nous dit-elle, ne peut être une intuition en moi, car tous les principes de détermination de mon être qui peuvent être trouvés en moi sont des représentations et ont besoin précisément comme tels d'un permanent différent de ces représentations par rapport auquel le chan-

(1) AK III, 191 ; T. P. 238.

(2) Cf. DELEOS. *Sur la notion de l'expérience dans la philosophie de Kant*, p. 374 et note. Même auteur, *La philosophie pratique de Kant*, p. 411 (note). En sens contraire, ERDMANN, *Kants Kriticismus*, p. 202. VAHNINGER est hésitant, tout au moins dans l'interprétation de la note de la préface de la deuxième édition (*Zu Kants Widerlegung des Idealismus*, p. 131-133).

gement de celles-ci et par conséquent mon existence dans le temps où elles changent puissent être déterminés. » Ce texte commente et précise le passage rectifié ; il nous montre que l'expression « *en moi* » s'applique évidemment à la représentation envisagée dans sa réalité formelle, comme événement inhérent au moi empirique et le déterminant, tandis que la formule « différent de ces représentations » signifie de son côté, sans aucun doute, « différent de celles-ci dans leur réalité formelle », et non pas dans leur réalité objective. Il ne s'agit donc pas, semble-t-il, d'un hors de moi assimilable à celui de l'objet relativement à sa représentation, mais d'un hors de moi dans lequel les termes comparés doivent être considérés comme homogènes et comme constituant parties extra parties ; le problème se trouve ainsi délimité puisque c'est à l'extériorité par là définie que s'applique l'opposition dont nous cherchons à fixer le sens.

Ce sens devrait logiquement nous être indiqué par la réponse à l'objection dont KANT fait suivre les principes qu'il vient de formuler : « On objectera, dit-il, sans doute à cette preuve que je n'ai cependant conscience que de ce qui est en moi, c'est-à-dire de ma représentation de choses extérieures ; par conséquent la question de savoir si quelque chose qui y correspond existe ou non en dehors de moi reste toujours irrésolue. Mais j'ai, par l'expérience interne, conscience de mon existence dans le temps (par suite aussi de sa faculté d'y être déterminable), ce qui est plus que d'être seulement conscient de ma représentation, mais est identique à la conscience empirique de mon existence, et celle-ci n'est déterminable que par rapport à quelque chose qui, lié avec elle, est en dehors de moi. Cette conscience de mon existence dans le temps est donc liée identiquement avec la conscience d'un rapport à quelque chose hors de moi et c'est par conséquent l'expérience et non la fiction, le

sens et non l'imagination qui unit d'une manière inséparable l'extérieur à mon sens interne » (1). Si nous poursuivons notre interprétation dans la direction où nous nous sommes engagés, « conscience de ce qui est en moi » et « conscience de ma représentation » doivent désigner la conscience de la présence d'une représentation dans le moi empirique ou, plus exactement, la conscience de l'attribution d'une représentation à ce moi ; à cette conscience qui ne pourrait conduire au delà d'elle-même si ce n'est par une conclusion problématique obtenue par un usage illégitime du principe de causalité, KANT substitue la conscience de mon existence dans le temps, assimilable ici à l'expérience interne, où le moi devient objet déterminable grâce à une conversion qui remplace l'attitude subjective par l'attitude objective ; et dans cette détermination, où le temps est pris comme fondement au lieu d'être lui-même inséré dans le sujet, sont nécessairement incluses toutes les conditions qui la rendent possible, y compris le permanent et les objets extérieurs. Mais alors ce texte, tout en contenant l'essentiel de la critique de l'*idéalisme problématique* telle que nous l'avons exposée, ne nous renseigne nullement sur la modalité existentielle du système ainsi construit ; nous ne voyons pas comment nous pouvons en traiter les facteurs constitutifs autrement que comme des représentations ; sans doute, devenant conditionnels au lieu d'être conclus, doivent-ils être considérés, selon l'expression de l'*Uebergang*, comme « *repraesentatio originaria*, non *derivativa* », mais la distinction entre « *chose hors de moi* » et « *simple représentation d'une chose en dehors de moi* » n'est pas expliquée. Il est vrai que le conditionnement de l'expérience interne par des objets extérieurs est, dans les lignes que nous venons de citer, assimilé à une preuve

(1) Ak. III, 23-24 ; T. P. 35.

de l'existence du sens externe et que ce dernier est opposé à l'imagination, mais ni la nature de cette assimilation, ni la nature du sens, ni enfin l'opposition de celui-ci à l'imagination ne sont effectivement déterminées.

La première édition de la *Critique*, au contraire, avait essayé d'apporter sur ce point une rigoureuse précision : nous avons commenté plus haut un passage emprunté à l'étude des *Paralogismes* dans lequel une valeur existentielle égale est conférée aux phénomènes extérieurs et au moi empirique, celle de simples représentations. Or, une fois réalisée cette assimilation dans laquelle, ainsi que nous l'avons dit, le moi est pris comme étalon de comparaison, KANT s'efforce manifestement, dans la suite de l'exposé, de répondre à l'objection d'après laquelle le monde extérieur, précisément parce qu'il n'est qu'un système de représentations, serait un produit de l'activité du moi. Si l'espace et le temps, nous dit-il en substance, existent dans l'esprit antérieurement à toute représentation particulière, il n'en reste pas moins que la matière qui les remplit et qui y est intuitionnée ne peut être feinte par aucune imagination ni être inventée a priori, mais qu'elle doit d'abord être trouvée dans la sensation. Il y a donc lieu de distinguer la perception et la représentation pure et simple, — et, ce qui caractérise la première, c'est la présence de la sensation, de l'*Empfindung*. KANT n'en a pas toujours, il est vrai, donné la même définition ; celle-ci varie en effet selon le terme auquel la perception est comparée (1) ; toutefois cette variation ne saurait supprimer le dualisme que nous venons d'indiquer et qui est nettement affirmé, non seulement dans les *Paralogismes*, mais dans beaucoup d'au-

(1) La perception est opposée dans certains cas, non point à la représentation pure et simple, mais au système de l'expérience totale et à la détermination complète, dans la mesure où elle est elle-même envisagée comme une construction isolée et imparfaite.

tres textes (1). Inversement, si la perception ne peut être regardée dans sa matière, mais seulement dans sa forme, comme un produit de la spontanéité, le réel n'est définissable que par elle, car le réel n'est autre chose que le temps et l'espace remplis, c'est-à-dire le temps et l'espace perçus, correspondant à l'*Empfindung* ou la comprenant. Le développement relatif au *Paralogisme de l'idéalité* tend donc à prouver la réciprocité ou l'identité de la perception et du réel. Ces principes ayant été établis, il suffira, dans le domaine des deux sens, de discriminer ce qui appartient à la perception et ce qui ne lui appartient pas, et cette discrimination se fera d'après la liaison nécessaire de tous les phénomènes dans l'unité de l'expérience. Mais une remarque importante s'impose ici; dans le *Paralogisme de l'idéalité*, la liaison n'est pas utilisée *directement* comme preuve de l'existence du permanent et des objets du sens externe, encore moins est-il question de subordonner cette réalité à l'expérience interne dont elle serait la condition, et aucun privilège n'est accordé à cette dernière expérience; KANT se préoccupe uniquement de montrer que le problème se pose exactement dans les mêmes termes pour les deux sens

(1) *Critique*, 1^{re} et 2^e édit., § 22. Ak. III, 117; T. P. 145 : « L'Intuition sensible est ou intuition pure (espace et temps) ou intuition empirique de ce qui est immédiatement représenté comme réel dans l'espace et dans le temps par la sensation ».

D° T. P. 146 : « Mais les choses ne sont données dans l'espace et dans le temps que dans la mesure où elles sont des perceptions (des représentations accompagnées de sensation), c'est-à-dire qu'elles ne sont données que par représentation empirique ».

D°, § 26, Ak. III, 124; T. P. 100. « La perception, c'est-à-dire la conscience empirique de cette intuition (comme phénomène)... »

D° AK III, 152; T. P. 194 : « La perception est la conscience empirique, c'est-à-dire une conscience dans laquelle il y a en même temps sensation ».

1^{re} et 2^e édit., Ak. III, 197; T. P. 245 : « Est-il lié à la perception (sensation comme matière des sens)... »

D° AK III, 340; T. P. 430 : « Car en eux-mêmes les phénomènes, comme simples représentations, ne sont réels que dans la perception qui n'est, en fait, rien autre chose que la réalité d'une représentation empirique ».

et doit être résolu de la même manière; la véritable preuve de la réalité du monde extérieur et du monde intérieur est tirée de l'impossibilité d'imaginer le contenu de l'expérience ou de le construire a priori; l'ordre de la Nature n'est qu'un instrument de discrimination secondaire qui ne peut jouer qu'une fois admise et prouvée l'existence du donné.

L'essentiel de l'argumentation dans l'étude du *Paralogisme de l'idéalité* se ramène donc à l'affirmation que l'imagination, envisagée dans son contenu, est toujours a posteriori et que la matière de l'expérience ne peut émaner de la spontanéité de l'esprit. Une fois cette conception admise, il faudrait, semble-t-il, montrer que l'imagination (qui suppose toujours un donné) ne peut emprunter ses matériaux aux phénomènes du sens interne pour construire ceux du sens externe; cette démonstration, KANT ne l'a pas explicitement développée; peut-être l'a-t-il jugée inutile et a-t-il considéré le fait comme suffisamment évident par lui-même; il n'a cherché à prouver, et encore dans des textes de date généralement postérieure, que l'impossibilité de faire passer une donnée d'un sens à l'autre, c'est-à-dire non pas l'irréductibilité des données matérielles mais la résistance absolue qu'elles opposent à être insérées indifféremment dans le cadre des deux sens (1).

(1) A. Sömmerring : *Sur l'organe de l'âme* (lettre du 10 août 1795, Ak. XII, n° 636, annexe, p. 34-35). « Mais le problème proprement dit n'est point par là résolu; il n'est pas simplement physiologique, mais il doit aussi fournir le moyen de représenter l'unité de la conscience de soi (qui appartient à l'entendement) dans la relation spatiale de l'âme aux organes du cerveau (qui appartient au sens externe), et, par suite, le *siège de l'âme* en tant que présence locale, ce qui est un problème pour la métaphysique et, en même temps, pour elle un problème non seulement insoluble mais contradictoire en soi. Car si je veux rendre intuitionnable la place de mon âme, c'est-à-dire de mon moi absolu quelque part dans l'espace; il faut alors que je me perçoive précisément par le même sens grâce auquel je perçois aussi la matière qui m'entoure immédiatement, ainsi que cela se produit si je veux

Complétée ou non par ce supplément de preuve, la démonstration des *Paralogismes* était manifestement insuffisante. Nous savons en effet que l'idéaliste empirique

déterminer ma place dans le monde *en tant qu'homme*, car je dois alors considérer mon corps dans ses rapports avec d'autres corps en dehors de moi. Or l'âme ne peut se percevoir elle-même que par le sens interne, mais elle ne peut percevoir le corps (que ce soit à l'intérieur ou à l'extérieur) que par les sens externes, et elle ne peut, par suite, déterminer pour elle absolument aucune place, parce qu'elle devrait, dans ce but, se faire objet de sa propre intuition externe et se transporter en dehors d'elle-même, ce qui est contradictoire. La solution exigée du problème du siège de l'âme, qui est demandée à la métaphysique, conduit à une grandeur impossible ($\sqrt{-2}$) et l'on peut, à celui qui entreprend de la trouver, crier avec *Térence* : « Nihilò plus agas, quam si des operam, ut cum ratione insanias. » — On ne doit, en ce qui concerne l'âme, parler que « d'une présence virtuelle, qui est seulement du ressort de l'entendement et qui, précisément pour cela, n'est pas locale. » (D° 32). L'expression « présence virtuelle de l'âme » se trouvait déjà dans les *Vorlesungen* de 1790 (HEINZE, loc. cit., p. 681-682).

REICKE, B 7 H I, p. 101-102 (Ak. XVIII, n° 6.315, p. 618-619, phase ω_1). « L'idéaliste admet donc qu'il est possible que nous n'ayons pas de sens externe, mais seulement de l'imagination, relativement aux intuitions extérieures. Or la *Critique* montre que cela est impossible, car la forme de l'intuition du sens interne est le temps qui contient seulement une dimension de l'intuition sensible. Donc, pour que mon intuition eût les trois dimensions que l'espace possède par nature, nous devrions penser cette représentation interne comme susceptible d'être trouvée en dehors de nous, ce qui se contredit. Prendre l'imagination d'objets extérieurs pour une perception (rêver) est à la vérité possible, mais seulement sous la supposition d'un sens externe, c'est-à-dire sous la supposition que notre intuition extérieure se rapporte à des objets qui peuvent réellement être trouvés en dehors de nous. Sinon toutes ces intuitions qui, dans leur principe, seraient simplement intérieures, auraient la forme et la dimension du temps et non celles de l'espace. Cette forme de l'espace n'est pas pensée mais intuitionnée, c'est-à-dire immédiatement rapportée à un objet, quoique nous ne sachions pas ce qu'est cet objet en lui-même et que nous connaissions seulement la manière dont il nous apparaît. S'il n'en était pas ainsi, nous n'aurions même pas de représentations imaginaires, car ce sont seulement des intuitions sensibles d'objets extérieurs reproduites selon la forme du sens correspondant ; elles peuvent être sans doute des fictions, mais non au point de n'avoir absolument pas d'objet extérieur. Nous sommes tout d'abord pour nous objet du sens externe, car autrement nous ne pourrions pas percevoir notre place dans le monde et nous intuitionner en rapport avec autre chose. Par suite, l'âme, comme objet du sens interne, ne peut intuitionner sa place dans le corps, mais elle est dans le lieu où est l'homme. L'harmonie préalable de *Leibnitz* entraîne nécessairement l'idéalisme, car, chacun des deux sujets se transformant sans l'influence de l'autre, chacun est également inutile »

est, par ailleurs, un réaliste transcendantal (1). Partant de l'hypothèse d'une distinction absolue et non pas seulement phénoménale entre le moi et le non moi, il se demande si ce qui est représenté comme émanant du non moi et comme en étant une expression exacte n'émanerait pas du moi. Il traite l'imagination comme une force aveugle, échappant à la conscience dans son exercice, et pou-

pour déterminer l'existence et les états de l'autre. Mais, en réalité, les changements internes eux-mêmes ne peuvent être conçus sans quelque chose d'extérieur qui fonde leur possibilité. » On voit par cette dernière phrase que l'argument essentiel contre l'idéalisme, celui qui est exposé dans la 2^e édition de la *Critique*, et qui s'appuie sur le conditionnement de l'expérience interne par l'expérience externe est ici présenté conjointement avec celui de l'irréductibilité des deux sens.

REICKE, B 7, H I 103 (Ak. d°, p. 620-621) : « L'âme ne peut connaître sa place dans le corps parce qu'il lui faudrait [pour cela] se percevoir par le sens externe et par suite en dehors d'elle-même. » D° 104 : « Ce que je me représente comme spatial ne peut être compté au nombre des représentations du sens interne car la forme de celui-ci est le temps qui n'a qu'une dimension. De même, je ne puis faire de ce qui est simple représentation l'objet du sens externe, car la forme de celui-ci est l'espace... »

REICKE, F 5, H II, p. 285 : « Si rien ne devait, en tant qu'extérieurement donné, servir de fondement à l'intuition spatiale, la représentation de quelque chose d'extérieur ne serait qu'une pensée et, par suite, ne serait véritablement donnée par rien d'extérieur à l'esprit. Il serait donc au moins possible de penser ses représentations internes comme étant dans l'espace, ce qui se contredit » (1791 ?).

REICKE D 11 H I, p. 215 (Ak. XVIII, n° 5.653, p. 309, phase ψ_{3-4}). « L'espace est la preuve d'une représentation qui n'est pas rapportée au sujet comme objet, car, autrement, ce serait une représentation du temps... »

D° : « Tous les objets des sens sont dans le temps, mais tout ce qui est dans le temps (c'est-à-dire tous les objets) n'est pas dans l'espace. Mais, maintenant, si toutes les représentations des choses extérieures à nous étaient seulement des objets du sens interne et des représentations de nous-mêmes, alors les objets du sens interne seraient eux-mêmes tous les objets et l'espace serait lui-même le temps. » (Ak., p. 310.)

Cf. *Vorlesungen* de 1790 (HEINZE, *op. cit.*, p. 613 et sq.).

Comme nous l'indiquons plus loin, l'impossibilité d'une intériorisation de l'espace, dont il est question dans les textes précédents, ne concerne pas l'intuition spatiale considérée à l'état pur, car nous sommes au contraire fréquemment obligés de recourir à cette intériorisation ; elle ne s'applique qu'à l'espace comme milieu d'objets existants, c'est-à-dire à l'espace envisagé comme constituant une pièce essentielle du système de l'expérience et du monde.

(1) *Supra*, 71 et sq.

vant produire, sans que nous nous en apercevions, toute la fantasmagorie que nous nommons l'Univers ; s'il utilise comme argument la confusion qui se produit dans certains cas entre le rêve et l'état de veille ou entre l'hallucination et la vérité expérimentale, ce n'est point seulement pour généraliser la possibilité de cette erreur à l'intérieur du système de l'expérience et pour affirmer l'impuissance où nous sommes de discerner la vraie donnée de ce qui n'en est que l'illusion ; c'est l'expérience elle-même comme vérité qui est par lui contestée ; de même que nous prenons parfois le « *Schein* » pour ce que nous appelons réalité dans le domaine du monde sensible, ce monde n'est peut-être à son tour, au moins en ce qui concerne les objets du sens externe, qu'une simple apparence (blosser *Schein*) et un produit de l'imagination telle que nous venons de la définir. Une telle position de la question ne saurait évidemment correspondre à celle de KANT ; si l'on dépasse les limites de l'expérience, l'opposition moi non-moi n'a plus pour lui aucune signification ; il déclare explicitement que le principe des phénomènes internes et externes n'est en soi ni matière ni être pensant mais la cause inconnue qui nous fournit le concept empirique de la première et de la seconde espèce (1) ; la distinction des sens et de l'imagination, telle qu'elle est conçue dans l'idéalisme empirique, implique donc une fausse position du problème. Toutefois, si l'élimination du dualisme absolu permet à l'auteur de la Critique de réfuter la thèse qui attribuerait à une faculté inconsciente du moi le principe du monde extérieur, elle laisse subsister l'essentiel de la doctrine idéaliste, c'est-à-dire l'ina-

(1) *Critique*, 1^{re} édit. Ak. IV, 238 ; T. P. 354. — Ce qui ne l'empêche pas d'ailleurs, par une de ces multiples contradictions que l'on trouve dans ses modes d'expression, de déclarer dans sa réponse à Eberhard (infra 406) que « l'âme et le substrat absolument inconnu des phénomènes que nous appelons corps sont, à vrai dire, des êtres tout à fait distincts. »

déqualification de la représentation de ce monde avec la cause inconnue dont elle émane et l'impossibilité de lui conférer valeur objective, si l'on entend par là sa conformité avec une chose en soi ; la suppression de l'opposition transcendente moi non-moi et l'affirmation d'un agnosticisme radical concernant le suprasensible, en interdisant, par voie de conséquence, d'attribuer toute portée à l'opposition des sens et de l'imagination sur le plan de la réalité absolue, sont en fait beaucoup plus embarrassants pour le kantisme que pour la doctrine critiquée, car elles le forcent à chercher une nouvelle signification pour cette opposition ; il ne saurait, désormais, pour les réfuter, se placer sur le même terrain que ses adversaires, et, quand il déclare que les objets du sens externe ne sont point imaginaires, il ne peut vouloir dire que les données avec lesquelles nous les constituons ou auxquelles ils correspondent n'émanent pas d'un moi (au sens absolu du mot), mais d'un non-moi (au même sens absolu) (1).

Si nous ne pouvons ainsi, d'après les principes mêmes du kantisme, reculer au delà du donné pour déterminer sa cause dernière et si, par conséquent, dans le domaine des choses en soi, la distinction des sens et de l'imagination perd nécessairement toute signification, il ne reste

(1) Cf. la critique adressée par KANT à ceux qui, combattant la théorie de l'interaction de l'âme et du corps, croient devoir admettre l'harmonie préétablie (*Critique*, 1^{re} édit., Ak. IV, 240-245; T. P., 358-365): Ou ils maintiennent aux phénomènes matériels leur qualité de phénomènes, et alors ils posent derrière eux un objet transcendantal, une chose en soi = X, dont ils prétendent qu'elle ne saurait produire en moi des représentations, ou ils hypostasient, comme le vulgaire, les phénomènes matériels, se plaçant d'abord dans l'hypothèse admise par ce dernier pour le réfuter ensuite, et ils cherchent à montrer que cette chose ainsi hypostasiée ne peut être douée d'aucune efficacité pour produire en nous les représentations. Mais leur première assertion ne repose sur rien, car nul ne saurait savoir ce qu'une chose inconnue peut faire ou ne pas faire, — et la seconde n'est une réfutation de l'influence physique ou de l'interaction des phénomènes matériels et psychologiques que dans l'hypothèse du réalisme transcendantal et non dans celle de l'idéalisme transcendantal. Sur cette question, voir également HEINZE, *op. cit.*, p. 683-685.

plus, dans la démonstration fournie par la première édition de la *Critique*, que l'opposition de la matière et de la forme ; le donné ne se définit donc point comme donné par rapport à ce qui le donne, c'est-à-dire par rapport à une activité qui l'engendre ; il ne se définit pas non plus, ce qui serait sa détermination complémentaire, par rapport à une passivité correspondant à cette activité ; il est simplement désigné comme tel relativement à la conscience transcendente qui s'apparaît immédiatement comme ne pouvant ni l'engendrer ni le prévoir ; or cette manière de l'envisager ne saurait suffire à résoudre la question existentielle que nous traitons, et on pourrait reprendre ici l'expression utilisée par KANT à propos de l'intuition : considéré uniquement dans son rapport avec la conscience déterminante et défini simplement comme ce qui ne peut être connu a priori, le donné serait aveugle ; ce qui est réellement en cause, ce n'est point son caractère inconstructible et son a postériorité, c'est l'interprétation que nous devons en fournir, c'est la valeur représentative que nous sommes en droit de lui attribuer (1) ; or, comme toute solution réaliste nous conduisant

(1) COHEN (*op. cit.* chapitre XII, p. 485-486, et chapitre XVI, p. 594-595) dit qu'il ne suffit pas de déclarer que les sensations sont données : « Le fait d'être donné (Gegebensein), compris dans un sens transcendantal, ne peut signifier et désigner qu'une relation de la conscience à son contenu. » Cette expression a le défaut de laisser croire que le donné pourrait être défini uniquement dans son opposition à l'a priori ; mais le même auteur continue ensuite avec beaucoup plus de précision et de justesse : « Et pourquoi ce fait d'être donné trouve-t-il ici place et doit-il être admis ? C'est là précisément le problème de la sensation. Les sensations ne sont pas réelles ; encore moins sont-elles le réel ; car le réel est le thème d'un principe synthétique, — et la réalité et l'existence sont distinctes de la sensation comme elles sont distinctes l'une de l'autre et distinctes de la substance. » COHEN ajoute encore que le droit d'admettre des objets qui nous affectent n'a pas son principe dans la sensation et que « la supposition de choses réelles auxquelles celle-ci répond doit être définie strictement dans le langage transcendantal. » Même thèse chez EDUARD ZWERMANN, *Die transcendente Deduktion der Kategorien in Kants « Kritik der reinen Vernunft »*, dans *Kantstudien*, Band V, 1901, p. 446.

au delà de l'expérience nous est interdite, il faut bien en trouver une en restant dans ses limites.

Le recours à une impression nous permettant de discriminer les sens et l'imagination est, naturellement, impossible; d'abord cette impression, dans un grand nombre de cas, n'existe pas (1), et, de plus, serait-elle universelle et infaillible, c'est-à-dire nous donnerait-elle un moyen de classification immuable et définitif pour deux séries d'images distinctes, qu'elle ne fournirait aucune solution du problème posé; nous retrouverions nécessairement ici les insuffisances que nous avons signalées à propos de la définition du donné dans son opposition à l'a priori; ces insuffisances sont en effet identiques; déterminé uniquement dans sa relation à une activité, qu'elle soit imaginaire ou transcendente, le donné reste indéterminé dans son interprétation et ne peut conduire au delà de lui-même; quand nous opposons les sens et l'imagination, le mot *sens* ainsi utilisé n'a qu'une valeur négative et comparative (2); il signifie: ce qui n'est pas l'imagination empirique c'est-à-dire cette imagination combinatoire d'images dont, par hypothèse, nous aurions conscience comme d'une activité; mais d'où émane la donnée des sens? A cette question, qui est précisément la seule qui nous intéresse, l'idéalisme et le kantisme se trouvent, si l'on n'introduit pas de nouveaux facteurs, également dans l'impossibilité de répondre.

(1) REICKE, D 15 H I, p. 229: « Il y a lieu de remarquer qu'il [Eberhard] n'a pas une idée juste de la manière dont l'idéalisme doit être réfuté. Il pense qu'une observation exacte et attentive suffit pour nous permettre de remarquer que l'origine de certaines représentations n'est pas en nous, de telle sorte que nous conclurions, en nous appuyant sur le principe de raison suffisante, que cette origine doit être en dehors de nous. Il est facile de voir par là qu'il ne comprend pas que la perception interne ou le sens interne le plus pénétrant ne peuvent nous fournir un tel mode de preuve puisqu'on est incapable de distinguer en soi-même le jeu involontaire de l'imagination et celui des sens. »

(2) Nous ne faisons ici usage que du jugement appelé par KANT limitatif: nous disons bien ce que le sens n'est pas, mais nous ne disons pas d'une manière positive ce qu'il est.

Il en est de même quand nous attribuons à l'imagination un simple pouvoir de reproduction et lui refusons, au contraire, tout pouvoir de production relativement à sa matière. Cette thèse est, comme nous l'avons dit, celle de la critique des *Paralogismes* : puisque la forme seule peut être trouvée a priori dans le sujet, l'imagination empirique, considérée dans son contenu, suppose toujours préalablement un donné qui ne saurait en émaner et doit être attribué aux sens; mais il ne s'agit ici que d'une opposition insuffisante et, pour ainsi dire, conventionnelle; nous convenons d'appeler différemment et de regarder comme distinctes les facultés par lesquelles les sensations nous sont fournies pour la première fois et celles par lesquelles elles sont reproduites et combinées; nous n'apportons par là aucune précision concernant l'origine de la sensation et n'acquérons pas la moindre clarté sur la puissance dont elle dépend; l'imagination est donc exclue du donné primitif en tant que reproductrice, exclusion simplement conforme au principe d'identité et aux conventions une fois établies, mais elle n'est éliminée, en tant qu'elle serait au delà du donné, qu'exactement dans la mesure et au même titre que le serait toute autre détermination, y compris les notions de passivité et de sens (dans une acception positive) en vertu de l'agnosticisme kantien relatif à la chose en soi.

Il est donc impossible de fonder la réalité du sens comme sens en l'opposant simplement à la conscience transcendente ou à l'imagination empirique, et cette même impossibilité apparaîtra si, au lieu de considérer uniquement la matière du sens, nous intégrons cette matière à la forme dans laquelle nous l'insérons nécessairement, c'est-à-dire à l'espace et au temps. Ces deux cadres, remplis par les phénomènes qui y trouvent naturellement leur place, ne seront en effet nullement justifiés comme systèmes d'objets existants si nous y subor-

donnons la réalité de l'ensemble à la réalité du contenu et si nous fondons cette réalité sur l'impossibilité d'inventer ce dernier. Une deuxième difficulté s'ajoutera simplement à la première; au caractère irrationnel de la matière dont nous ne pouvons légitimement rien dire au point de vue de ses origines s'ajoutera encore l'irrationalité du rapport et de la liaison nécessaire d'un certain contenu à un certain mode de rapport, liaison qui se traduit par l'impossibilité de transférer un objet d'un sens à l'autre.

Nous voyons ainsi que le donné ne permet pas de justifier le cadre dans lequel nous l'insérons ni l'interprétation que nous en donnons, et, cependant, quand nous parlons du sens externe ou du sens interne, il s'agit, avant tout, d'un mode d'organisation et d'interprétation. Ce qu'il faut prouver et ce qui reste précisément incertain, c'est la légitimité même du cadre, c'est la valeur de l'opération constructive. Pour employer le langage kantien, nous dirions que *la notion de sens, et en particulier celle de sens externe, a besoin d'une déduction transcendentale*; or l'opposition du sens et de l'imagination, telle que nous avons essayé d'en indiquer les différents aspects, n'apporte aucune contribution à cette déduction; loin d'essayer de définir le sens comme la négation de l'imagination, il faut, au contraire, définir l'imagination comme la négation du sens; on ne pourra délimiter l'imaginaire qu'en précisant d'abord ce qui ne l'est pas, et nous le voyons bien par la définition que KANT donne souvent de l'imagination lorsqu'il nous dit qu'elle est la faculté de se représenter l'objet en son absence (1). A quoi nous servira une pareille formule tant que nous ne saurons pas ce qu'il faut entendre par présence ou absence de l'objet? Or, dans une doctrine qui prétend éliminer l'idéalisme

(1) *Critique*, 2^e édit., § 24, Ak. III, 119; T. P. 150-151. — REICKE, B 7, H I, p. 102 (Ak. XVIII, n° 6.315, p. 619, phase ω¹).

psychologique et le *réalisme transcendantal*, ces expressions ne peuvent désigner qu'un certain mode de rapport qui n'a lui-même de signification que par son insertion dans un système total dont il constitue un élément, un moment nécessaire; en d'autres termes, il ne saurait y avoir du réel et de l'imaginaire que relativement à l'idée la plus compréhensive, à l'idée d'expérience ou d'Univers dont la structure finale conditionne toutes les autres et leur confère leur vérité dans la mesure où elles sont indispensables à sa propre réalisation, à son propre achèvement. Encore faut-il bien insister sur la nature de cette justification par le système d'ensemble : quand il s'agit de critiquer l'*idéalisme problématique* et de prouver en général l'existence des objets dans l'espace et du permanent, on ne saurait se contenter de procéder comme pour les phénomènes particuliers; relativement à ces derniers le monde de l'expérience est déjà, avec tous ses éléments intégrants, préalablement constitué, et le problème de conformité concernant le détail des faits ne doit, comme nous l'avons dit, être envisagé que comme un problème secondaire et dérivé; il en est ici tout autrement car, ce qui est en jeu, c'est l'édification même du système et la position successive des facteurs fondamentaux sans lesquels il ne serait pas.

C'est bien ainsi, d'ailleurs, que nous avons été amenés à poser le permanent dans l'exposé de la critique de l'*idéalisme problématique* telle qu'elle résulte de la seconde édition; le permanent a été introduit comme *condition de l'expérience interne*, ce qui n'est qu'une application de son rôle nécessaire dans l'expérience en général, comme on peut s'en rendre compte facilement en se reportant à l'*Analytique des principes*. Si l'expérience interne est ici choisie c'est, ainsi que nous l'avons indiqué, pour la double raison qu'il s'agit d'une argumentation *ad hominem* et que cette expérience a effectivement un

privilège dans le système kantien lui-même indépendamment de toute polémique. Mais, si le permanent apparaît comme un facteur indispensable, le mouvement spirituel qui le réalise reste indéterminé. Nous savons seulement que, d'après les principes de la doctrine, toute catégorie devant se compléter par une intuition, ce permanent ne saurait être assimilé à un objet qui resterait à l'état de simple idée et, par conséquent, ne saurait être trouvé dans le *je pense*, — que, d'autre part, le temps ne peut nous servir de moyen pour le situer ou le construire puisqu'il impose à tout ce qu'il renferme la forme de la succession, — et qu'ainsi le permanent, n'étant pas un objet du sens interne, doit être nécessairement placé hors de moi. Mais ce *hors de moi*, quelle signification faut-il lui attribuer? Voilà ce qu'il s'agit de préciser. Pour les mêmes raisons qui ne permettent pas de chercher le permanent dans le *je pense*, on ne peut se contenter de donner au *hors de moi* une valeur purement conceptuelle; car, de deux choses l'une : ou bien nous attribuerons à cette extériorité selon les concepts une portée absolue, et alors nous retournerons à l'idéalisme, puisque le permanent, en tant que nous étant extérieur comme chose en soi, ne pourra être que conclu et non perçu; ou bien cette extériorité sera correctement envisagée, c'est-à-dire traitée comme le premier moment d'une construction qui doit s'achever intuitivement, et elle ne pourra, par conséquent, être considérée comme se suffisant à elle-même. L'extériorité doit donc être intuitive et se traduire sous la forme spatiale puisque l'espace est, avec le temps, la seule intuition dont nous disposons et que sa forme n'est pas incompatible en elle-même avec la notion de permanent. C'est ici que s'arrête, en somme, l'argumentation relative à l'idéalisme problématique, mais le processus ainsi développé est insuffisant à nous satisfaire. Nous en trouvons la preuve dans l'aveu d'impuissance par lequel

se termine la note insérée par KANT dans la 2^e édition de la *Critique*, note qui constitue cependant la dernière expression de sa pensée telle qu'elle nous est exposée dans cet ouvrage. Après avoir déclaré, en effet, qu'il ne faut pas confondre *représentation du permanent* et *représentation permanente*, aucune représentation ne pouvant posséder ce caractère, après avoir également insisté sur l'impossibilité pour l'expérience d'être réalisée intérieurement si elle n'était point aussi en partie extérieure, il ajoute : « Mais comment cela se fait-il? Nous pouvons aussi peu en fournir une explication plus complète que quand il s'agit de savoir comment nous pensons en général le permanent dans le temps, permanent dont la simultanéité avec ce qui change produit le concept de changement (1) ».

L'auteur de la *Critique* nous apparaît donc comme n'étant pas encore en possession du mouvement d'ensemble qui, dynamiquement, dans son unité, doit introduire successivement tous les éléments constitutifs de l'expérience; il montre la nécessité du permanent, il prouve que ce permanent doit être en dehors de nous, qu'il doit être perçu et non conclu, mais cette série de démarches n'aboutit en somme qu'à la position du problème et non à sa solution; si les conditions auxquelles cette solution doit répondre sont énumérées, le comment de la réalisation n'est pas indiqué ni sans doute trouvé; la phrase même que nous venons de citer nous prouve que, malgré les apparences, l'intuition spatiale est ici tout à fait insuffisante pour déterminer ce comment, et il est facile, par ailleurs, de s'en rendre compte en examinant les significations multiples que peut prendre l'extériorité spatiale. Si paradoxale que la chose puisse sembler au premier abord, l'espace est incapable de fournir par lui-

(1) Ak. III, 24; T. P., 36. — Cf. 2^e édit., Ak. III, 192 (note); T. P. 239 (note).

même l'*en dehors de moi* ; l'espace géométrique, par exemple, l'espace représenté comme objet, n'est réellement qu'en moi ; je ne puis, dans le système de l'expérience, lui conférer une valeur existentielle si je le considère *in abstracto* ; des esprits qui, d'après leurs lois constitutives de représentation, construiraient tous la même géométrie et aboutiraient tous aux mêmes propositions, ne formeraient pas un monde à la manière kantienne ; il faudrait, pour les grouper, recourir à l'harmonie préétablie selon le mode leibnizien, et cela précisément parce que ce développement spatial s'absorberait en fait dans un progrès intérieur et ne pourrait aboutir qu'à des déterminations du sens interne ; cette idée est implicitement contenue dans l'affirmation souvent répétée dans la *Critique*, les *Losse Blätter* et l'*Uebergang*, qu'un espace vide ne peut être perçu. D'autre part, si nous considérons un sujet qui a une représentation mnémonique ou imaginative, cette représentation, pour le sujet qui pense et en tant qu'il pense, ne peut être que spatialement déployée, mais, pour ce sujet qui se prend pour objet ou qu'un autre spectateur prend pour objet, cet espace est incorporé aux données du sens interne et, du point de vue objectif, c'est-à-dire du point de vue valable pour tous les sujets, les représentations qui appartiennent à cet espace ne sauraient être regardées comme extérieures, elles apparaissent uniquement comme des déterminations du moi ; — au contraire, s'il s'agit de perception, les nécessités mêmes de la construction de l'expérience me forcent à dédoubler la représentation du sujet en tant que je le prends pour objet, ou, plus exactement, à distinguer la représentation qui est en lui et l'objet qui est en dehors de lui, ce qui entraîne nécessairement une discrimination entre étendue subjective et étendue objective.

En poussant plus loin l'analyse, on s'aperçoit même que le dualisme entre le subjectif et l'objectif relativement

à l'espace pénètre jusqu'au sein de la perception. Si, en effet, on isole celle-ci du système de l'expérience et si on envisage uniquement la manière dont certaines sensations paraissent s'y disposer et s'y étaler sous forme spatiale, elle ne renferme plus une véritable extériorité; il s'agit là d'une extériorité que nous n'oserions nommer qualitative parce que nous aurions l'air de faire de l'espace une qualité, ce qui serait absolument contraire aux principes kantiens, mais qui cependant mériterait à certains égards cette dénomination parce qu'elle est une propriété purement contingente, aveugle par elle-même et ne comportant aucune signification conceptuelle. Si l'on veut passer de cette extériorité qui reste entièrement subjective à une véritable extériorité, il faut ajouter à la représentation spatiale l'idée d'objet et déterminer cet objet conformément aux catégories, c'est-à-dire qu'il faut en somme subordonner l'espace à un système de rapports qui l'éclaircissent et lui donnent un sens. Plusieurs textes de la première édition de la *Critique* permettent de s'en rendre compte. C'est ainsi que dans la *Réflexion sur l'ensemble de la psychologie pure* qui fait suite à la critique des *Paralogismes*, KANT déclare que les représentations externes sont en elles-mêmes la source d'une illusion, car, nous figurant les objets dans l'espace, « elles se détachent en quelque sorte de l'âme et semblent flotter en dehors d'elle (1) ». Sans doute, l'illusion dont il est question ici est-elle essentiellement celle dont est victime le réalisme transcendantal quand il hypostasie l'espace, mais il y a lieu cependant de remarquer l'expression « *in sich* », en soi; c'est *en elles-mêmes* par conséquent que ces représentations ont quelque chose d'illusoire; et non moins frappante est la formule « *semblent flotter en dehors de l'âme* », car elle évoque bien une propriété purement qualitative qui ne relève d'aucune détermination conceptuelle

(1) Ak. IV, 241 ; T. P., 359.

et ne saurait, d'autre part, y conduire. Plus explicite encore est un second passage de la *Critique* que nous trouvons en poursuivant : après avoir montré les difficultés inextricables auxquelles se heurte le dualisme transcendantal relativement à l'union de l'âme et du corps, KANT ajoute que, dans sa propre philosophie, le seul problème est de savoir « comment et par quelle cause les représentations de notre sensibilité sont liées entre elles de telle sorte que celles que nous nommons intuitions externes peuvent être représentées, d'après des lois empiriques, comme des objets hors de nous » (1). Ce texte nous paraît particulièrement décisif; il distingue en effet très nettement la simple extériorité intuitive de l'espace qui, du point de vue objectif, pourrait très bien être une intériorité ou même ne recevoir aucune détermination conceptuelle, de la véritable extériorité éclairée par la catégorie, complétée par ce que nous appellerions l'altérité, ou, plus exactement, devenue l'illustration, la traduction, de cette altérité, son moyen intuitif de réalisation, cette altérité elle-même trouvant sa justification et sa raison d'être dans le système général de l'expérience à la construction duquel elle est indispensable comme un de ses moments.

Ainsi la forme spatiale ne peut nous renseigner sur le comment de la position du permanent et des objets du sens externe; elle doit au contraire recevoir de cette position même sa véritable signification. L'espace, milieu du permanent et instrument nécessaire de l'incarnation de ce permanent, contient beaucoup plus qu'un simple groupement de sensations ou qu'une étendue qualitative et colorée; l'espace dans lequel sont dessinés des objets pourvus des seules propriétés géométriques n'est pas l'espace du monde sensible dominé par le système des

(1) D° IV, 242 ; T. P. 361.

rapports expérimentaux qui s'y manifestent; l'espace des existences phénoménales est plus qu'un système de rapports intuitifs; il est le milieu où s'expriment et se traduisent les catégories dynamiques. Loin de trouver dans l'espace la raison de ces relations existentielles, nous sommes obligés de reconnaître que leur introduction donne à l'espace qui sert à les représenter une physionomie nouvelle, et, tant qu'on ne les a pas fait intervenir, on ne saurait réellement parler de sens externe ni d'extériorité véritable.

Nous sommes donc ainsi ramenés à la question du *comment* de la position du permanent. Or, cette question qui reste sans réponse dans la *Critique*, nous la retrouvons dans les *Lose Blätter*, mais formulée d'une manière plus précise et accompagnée d'un essai de solution : « Comment la conscience d'une représentation des sens peut-elle avoir lieu comme conscience d'une détermination purement passive et comment peut-on saisir à la fois sa propre extériorité par rapport à l'objet de la représentation et la permanence de cet objet ou de son phénomène (1) ? » La réponse de KANT est la suivante : « Il y a lieu de remarquer ici que tout objet signifie quelque chose de différent de la représentation, mais qui est seulement dans l'entendement, et que, par suite, le sens interne lui-même, qui nous rend objet de nos représentations, se rapporte à quelque chose de différent de nous (comme objet transcendantal de l'aperception). Si donc nous ne rapportons pas les représentations à quelque chose de différent de nous-mêmes, elles ne nous fourniraient jamais aucune connaissance d'objets, car, en ce qui concerne le sens interne, celui-ci ne consiste que dans le rapport des représentations au sujet, qu'elles signifient quelque chose ou ne signifient rien. » Les conséquences

(1) REICKE, D 7, H I, p. 201, après le 13 oct. 1788 (Ak. XVIII, n° 5.654, p. 312, phase ψ_4).

de cette réponse sont indiquées dans un autre fragment des mêmes *Lose Blätter* : « Mes représentations ne peuvent pas être en dehors de moi et un objet extérieur de mes représentations ne peut être en moi; ce serait une contradiction. Mais, quoique la représentation soit en moi, son objet peut, sans contradiction, être en dehors de moi, comme d'ailleurs la représentation et l'objet peuvent aussi être à la fois en moi (1) ».

La solution qui est ainsi fournie est manifestement insuffisante. Si, comme nous l'avons plusieurs fois constaté antérieurement, le fait de se prendre pour objet rend en quelque sorte le sujet étranger à lui-même, il n'en reste pas moins que le moi, objet du sens interne, est déterminé par des représentations ou plus exactement par des états de représentation qui sont en lui; il en est tout autrement pour l'objet du sens externe qui ne peut évidemment être prédiqué par des phénomènes qui appartiennent au moi; aucune assimilation n'est en réalité possible entre ces deux objets; nous avons discuté la question de savoir si le moi empirique est le phénomène du moi affecté ou celui du moi affectant, mais, qu'il soit l'un ou l'autre, les modalités qui lui sont rapportées sont toujours conçues, en dernière analyse, comme ses affections; il ne peut en être de même pour les modalités que nous attribuons à l'objet du sens externe; nous ne saurions transférer en lui nos propres déterminations et, en particulier, nos sensations; le fait que ces sensations prendraient une forme extensive et, selon l'expression indiquée plus haut, paraîtraient flotter devant nous, ne leur conférerait aucune extériorité véritable dans la perspective de la construction de l'expérience, c'est-à-dire dans la seule qui soit fondée et légitime. Le problème n'est donc pas résolu.

(1) REICKE, B 7, H I, p. 103 (Ak. XVIII, n° 6.315, p. 620, phase ω¹).

Mais, s'il ne l'est pas, du moins la position en est-elle plus précise. Nous voyons en effet KANT grouper en une seule question la *passivité*, l'*extériorité* et la *permanence*; or ces trois idées sont en effet, comme nous allons le voir, très étroitement liées.

La notion de passivité intervient encore ailleurs dans les *Lose Blätter* : « L'intuition d'une chose comme extérieure à moi suppose la conscience d'une détermination de mon sujet dans laquelle je ne suis pas moi-même déterminant et qui, par conséquent, n'appartient pas à la spontanéité puisque ce qui détermine n'est pas en moi. En fait, je ne puis penser aucun espace comme étant en moi... (1). Ainsi donc, la possibilité de se représenter des choses dans l'espace est fondée sur la conscience de la détermination par d'autres choses, ce qui ne signifie rien de plus que la passivité originaire de moi-même dans laquelle je ne suis pas actif (2) ». Il est remarquable que, dans ce texte, l'idée de passivité est représentée comme la condition de l'extériorité; or, comme il est impossible de voir en elle un principe moteur indispensable pour nous conduire à l'intuition de tout espace, y compris l'espace géométrique, on ne saurait guère interpréter la nécessité de son introduction que relativement à l'extériorité objective exigée par le système de l'expérience.

Mais, cette passivité qui apparaît ainsi comme requise pour donner son objectivité à l'extériorité, pour justifier

(1) « Et ce n'est que par l'espace que la représentation d'un objet en dehors de moi (dans l'intuition), acquiert de la réalité » (REICKE D 11 H I p. 212 (Ak. XVIII, n° 5.653, p. 307, phase ψ_3-4). Ce texte continue de la façon suivante : « Inversement j'aurais pu acquérir par l'espace le concept de l'existence de quelque chose d'extérieur à moi si le concept d'une relation qui appartient au commercium et qui est, à la vérité, dans la perception, n'était pas à la base. Mais ce concept est celui de la simple passivité dans un état des représentations... » Nous considérons qu'il faut incontestablement introduire une négation et lire : « inversement, je n'aurais pu acquérir, etc... » C'est l'opinion d'ADICKES (Ak. XVIII, p. 307).

(2) D°

par conséquent l'existence d'objets dans l'espace et, par suite, enfin, pour permettre la position du permanent, comment faut-il, à son tour, la comprendre ? On est amené, en l'examinant, à lui reconnaître dans la philosophie kantienne trois formes différentes qui doivent être nettement distinguées.

Nous avons déjà rencontré une de ces formes dans l'étude des textes de la première édition de la *Critique*, la matière de l'expérience externe ou interne ne peut être donnée qu'a posteriori; nous dirons plus généralement que le moi est incapable de produire spontanément son propre contenu; et cette passivité est, à juste raison, regardée par KANT comme une condition nécessaire pour conduire à l'admission des objets dans l'espace (1). C'est en effet parce qu'une détermination directe, immédiate, est impossible, qu'il faut recourir ainsi à un procédé indirect.

Mais, si cette première passivité est une condition nécessaire de l'introduction du sens externe, elle n'en est pas la condition suffisante; l'existence d'un pareil sens n'est nullement démontrée du fait que nos sensations ne peuvent être déterminées a priori dans leur spécificité et que, d'autre part, certaines d'entre elles prennent la forme étendue; on commettrait en effet une erreur manifeste, ainsi que nous l'avons exposé, en assimilant la passivité relative à la conscience transcendente et celle qui intervient comme facteur constitutif dans la notion de sens; la sensation définie d'une manière purement négative par

(1) REICKE, E 10, H II, p. 36 : « Pour le sujet académique I, p. 4 : A cette doctrine formelle de la Nature appartient encore la discussion de la question suivante: 1) le principe de l'idéalité de l'espace s'étend-il assez loin pour que l'on puisse se passer totalement de l'existence des objets extérieurs des sens ? — 2) le principe de l'idéalité du temps s'étend-il assez loin pour que le sens interne, en tant que distinct de la conscience, et, par suite, le moi empirique, puisse disparaître ? Le moi rationnel ne donne aucune connaissance mais il fournit seulement la synthèse du divers de l'intuition en général pour la possibilité d'une connaissance. »

rapport à une spontanéité qui est dans l'impossibilité de l'engendrer n'équivaut pas à cette même sensation définie d'une manière positive comme détermination d'un moi passif impressionné par une activité correspondant à sa passivité. Autrement dit, le contenu de la conscience, analytiquement considéré, ne saurait révéler qu'il est sensation, mais uniquement qu'il est, relativement à l'a priorité, un donné, — et ce donné, pris en lui-même, serait aveugle; la sensation, *materialiter spectata*, loin d'être éclairante et justifiante, doit être éclairée et justifiée; et sa lumière doit lui venir précisément du concept de passivité tel que nous venons de le définir, concept qui est introduit par le mouvement constitutif du système de l'expérience en une phase déterminée de son développement; dans cette notion de passivité, élément intégrant de la notion de sens, intervient nécessairement un dualisme, car, même à l'égard de l'activité spirituelle et de la conscience déterminante, c'est-à-dire dans le sens interne, la sensation n'apparaît plus comme un simple contenu impossible à créer, mais comme le résultat d'un choc de l'esprit sur lui-même, comme le sillage et le retentissement de cette activité en exercice, comme ce qu'on pourrait appeler l'événement du jugement; et, d'autre part, bien que KANT ne l'ait point précisé, il semble bien que tous les processus empiriques, tels que l'association et la mémoire, qui entraînent la présence d'un phénomène psychologique dans l'esprit sans qu'il y ait lieu de recourir à une cause extérieure, doivent être interprétés d'une façon identique, c'est-à-dire comme une action du moi sur lui-même, comme une *Selzung* dans l'esprit par l'esprit, celui-ci n'étant plus alors la conscience transcendente mais le *Gemüth* (1), c'est-à-dire le substrat

(1) Nous utilisons ici la notion de *Gemüth* telle qu'elle est introduite et définie dans une note de la lettre du 10 août 1795 (Ak. XII, n° 636, p. 32). Le *Gemüth* y apparaît comme différent de la conscience trans-

auquel nous référons la genèse de ces processus empiriques et dans lequel, d'autre part, nous en situons et ordonnons les résultats. On pourrait donner à cette seconde passivité le nom de *passivité vis-à-vis de la chose*, — et l'esprit s'y comporte véritablement à l'égard de lui-même comme une chose, en tant qu'il provoque en lui une impression.

Cette passivité vis-à-vis de la chose ne nous paraît, à son tour, pouvoir constituer qu'un moment provisoire qui doit être dépassé. Si, en effet, nous introduisons la notion de sens et si nous donnons au contenu de la conscience la clarté qui lui manque en l'interprétant, il n'en reste pas moins que notre interprétation, ainsi envisagée isolément, est arbitraire. De quel droit en effet prétendrions-nous conférer à ce mode de rapport dans lequel le moi est conçu comme passif et affecté par la chose une valeur objective? Sans doute pourrait-on à la rigueur admettre cette objectivité quand il s'agit de la passivité à l'égard de la conscience transcendente provoquant, dans son action même, une série de chocs sur

cententale et de l'âme traitée comme une chose en soi ; il est le pouvoir empirique de représentation considéré relativement à la spécificité des qualités sensibles et aux lois de combinaison associative : « Par *Gemüth* on entend seulement le pouvoir qui lie les représentations données et détermine l'unité de l'aperception empirique (*animus*) et pas encore la substance (*anima*), selon sa nature entièrement distincte de la matière, substance de laquelle on fait dans ce cas abstraction ; nous gagnons à cette position de ne pas avoir, relativement au sujet pensant, à passer dans le domaine de la métaphysique, en tant qu'elle doit s'occuper de la conscience pure et de l'unité a priori de celle-ci dans la liaison des représentations données (par le moyen de l'entendement) ; nous n'avons à faire qu'à l'imagination, pour les intuitions de laquelle (même sans présence de leur objet) nous devons admettre, en tant que ce sont des représentations empiriques, des impressions correspondantes dans le cerveau (c'est-à-dire, pour parler exactement, des *habitus* de la reproduction). » Cf. également, p. 34 : « Si maintenant on admet comme hypothèse que, au *Gemüth* dans la pensée empirique, c'est-à-dire dans l'analyse et dans la liaison des représentations sensibles données, un pouvoir des nerfs est subordonné, pouvoir de diviser d'après leur diversité l'eau de la cavité cérébrale en ces éléments... »

le moi empirique ou insérant dans le moi les phénomènes conformément à ses propres lois, mais la passivité se réduit à un simple mode de penser quand il est question de l'ensemble des sensations externes ou internes considérées dans leur spécificité, et ce mode de penser, pour prouver sa légitimité, doit nécessairement s'incarner et se traduire dans une intuition. D'autre part, au point de vue du *phénomène de la chose*, aucune distinction n'est possible entre le moi et le non-moi. Nous en revenons à l'affirmation kantienne qu'une même cause (au sens absolu) peut être à l'origine des phénomènes du sens externe et de ceux du sens interne; la chose reste toujours, relativement à la passivité du moi, identique à elle-même, inconnue et indéterminable = x ; les impressions peuvent bien s'ordonner sous les deux formes spatiale et temporelle, mais cette distinction des deux formes ne saurait être considérée comme équivalente à celle des objets correspondants.

Or, dans la *Critique de la raison pure*, qu'il s'agisse de la première ou de la seconde édition, KANT ne semble pas être arrivé à dépasser d'une manière constante et explicite le point de vue du *phénomène de la chose*; l'espace est une forme de réceptivité et il apparaît comme le milieu des impressions passives que nous recevons; mais, ainsi conçu, tout en différant du temps dans sa structure, il remplit le même rôle et on ne saurait dire qu'il nous met, plus que lui, en rapport avec un objet extérieur; pour qu'il en fût autrement, il faudrait que la chose qui nous affecte, au lieu de rester un x inconnu, fût introduite dans l'espace et que, d'autre part, les sensations, étendues ou non étendues, fussent refoulées à l'intérieur du sujet, ce qui entraînerait une modification complète de la fonction spatiale puisque l'espace, cessant d'être milieu de l'affectation, deviendrait milieu de l'affectant; à cette condition seule on pourrait réellement parler de sens externe et

d'objet du sens externe, puisque le moi serait regardé comme passif, non plus vis-à-vis d'une chose inconnue dont on ne peut rien dire, qui reste indéterminée et dont le mode de relation au moi n'est pas intuitivement représentable, mais vis-à-vis d'un objet situé et construit dans l'espace par la conscience déterminante et conçu comme impressionnant le moi dans le cadre de l'intuition spatiale : *passivité de l'esprit à l'égard de l'objet qu'il a lui-même posé et non pas seulement passivité vis-à-vis de la chose*, telle était la formule indispensable pour permettre l'objectivation dans le domaine du sens externe, la position du permanent, — et, naturellement, par voie de conséquence, l'expérience en général; mais KANT, tout en énumérant les conditions du problème telles que nous les avons plus haut indiquées, ne semble pas être en possession, dans la *Critique*, de la conception de l'espace qui aurait permis de fournir une solution susceptible de répondre à ces conditions. Sans doute avons-nous cru voir s'affirmer dans des textes que nous avons cités la distinction entre étendue subjective et étendue objective, mais ce travail d'objectivation qui est lié à l'intervention des catégories, et par suite, à celle du permanent, n'est nullement précisé dans son mécanisme; il apparaît comme consistant simplement dans une nouvelle distribution des sensations, dans l'introduction en elles d'un ordre soumis à une loi; on ne voit pas qu'il entraîne un changement de perspective dans la notion de l'espace et que celui-ci, cessant d'être envisagé comme milieu de la *Setzung* en nous des sensations par la chose, devienne l'instrument intuitif dont se sert l'esprit pour se représenter cette *Setzung* en lui, pour construire l'objet affectant et la relation de l'affectant à l'affecté. C'est pour cette raison que KANT se heurte à la difficulté, après avoir posé le *hors de moi* comme nécessaire à la construction de l'expérience interne, de montrer comment ce

hors de moi est possible; les sensations sont en moi comme phénomènes passifs; intégrées à l'espace comme forme de réceptivité, elles restent encore en moi, et leur extériorité, au point de vue objectif, n'est donc qu'apparente et illusoire.

L'objet du sens externe ne peut en réalité être introduit que dans l'espace et en rapport avec la passivité du moi; *passivité*, *extériorité* et *permanence* sont trois termes étroitement unis, mais dont il fallait fixer la nature et les rapports : si les deux premières passivités (à l'égard de la conscience déterminante et à l'égard de la chose) étaient indispensables comme moments provisoires, nous voyons que l'édifice ne peut s'achever que par l'appel à une passivité relativement à l'objet spatialement déterminé. Mais alors *la passivité, en tant qu'elle est équivalente au sens externe, est subordonnée à l'idéalité de l'objet et, par suite, du permanent*, car l'existence de ce dernier, sa possibilité, sa notion même impliquent nécessairement cette idéalité. Celle-ci ne saurait, d'autre part, être purement formelle à la manière de l'idéalité de l'espace et des catégories, sous peine de nous faire perdre le bénéfice de la construction et de nous ramener à une situation analogue à celle du géomètre dont nous avons dit que l'espace est en lui; un espace vide, nous répète souvent l'auteur de la Critique, ne saurait être perçu; l'espace perçu doit être un espace rempli; mais nous avons montré qu'il ne pouvait être rempli par des données *reçues*, par des affections du moi; il ne peut l'être que par l'affectant, par le quelque chose que nous posons et déterminons en lui, par une matière que la conscience déterminante y introduit; nous pourrions donc interpréter maintenant la formule de KANT en disant : l'espace vide ne saurait être mis en relation avec la passivité du sujet, seule peut l'être la matière qui remplit l'espace; mais cette matière est une invention spirituelle,

un produit de la conscience constructive, et la critique de l'idéalisme conduit ainsi nécessairement à l'admission d'une *idéalité matérielle* et non plus simplement d'une idéalité formelle, — ce qui sera précisément, comme nous le verrons dans la suite, la solution de l'*Uebergang*.

Lorsqu'on a déterminé les caractères intrinsèques de l'idée de sens externe et lorsqu'on a montré comment cette idée fait partie du mouvement constitutif d'ensemble par lequel nous édifions l'expérience, on est en mesure de préciser ce que KANT veut dire quand il déclare que le permanent ne saurait être imaginaire ou s'absorber dans une représentation. Ces expressions qui, positivement considérées, n'auraient pas eu de signification rigoureuse, en prennent une au point de vue négatif dans la mesure où elles servent à grouper toutes les conceptions qui entraîneraient *la négation du sens externe dans la perspective objective* ; nous disons bien dans la perspective objective, car il ne s'agit pas d'une négation de la spatialité pure et simple, ce que l'on pourrait croire tout d'abord et ce qui rendrait le système inintelligible, — mais d'une négation de la spatialité mise au service du concept préalable de l'altérité et du non-moi.

Si nous cherchons maintenant à entrer dans le détail des théories qui sont ainsi éliminées d'une manière implicite, nous aurons à signaler en premier lieu celle qui consisterait à envisager l'idée du permanent et celle du sens externe comme les simples résultantes irrationnelles d'un processus psychologique (1); la méthode transcendente nous permet en effet de les justifier exactement comme elle nous permettrait de justifier n'importe quelle catégorie ou forme indispensable à la construction de l'Univers; elle interdit de les traiter comme des faits introduits par des causes telles que l'association des idées

(1) Tel que l'empirisme le comprend.

et nous oblige à les intégrer à l'ordre des raisons : l'hypothèse d'un permanent imaginaire dans le sens d'un permanent illusoire, et illusoire parce que sa notion serait assimilable à un événement, est ainsi rejetée; l'idée du permanent a réellement une valeur objective; elle est une idée et non pas une pseudo-idée, parce que nous pouvons montrer le rôle qu'elle joue dans l'édification de l'ensemble qui ne pourrait se réaliser sans son intervention.

Est également condamnée la thèse qui ramènerait la permanence ou l'extériorité à un mode de représentation individuel, même indéfiniment répété dans tous les esprits et même seul concevable par nous quand nous cherchons à nous représenter ces esprits. Nous avons déjà dénoncé, à propos de la critique des *Paralogismes*, l'illusion qui consiste à prendre pour une nécessité rationnelle ce qui n'est que le résultat d'un transfert analogique inévitable; si l'extériorité et la permanence s'imposaient uniquement à nous comme des modes de représentation dont nous ne pourrions nous défaire et que nous serions obligés d'attribuer aux autres sujets quand nous les pensons, il n'en résulterait pour elles aucune réalité objective; elles apparaîtraient, en dernière analyse, comme de simples déterminations intérieures appartenant aux différents moi. Une théorie de ce genre aurait uniquement pour effet d'étendre à la totalité des cas, y compris la perception, ce que nous admettons déjà pour la mémoire, pour l'imagination empirique et pour l'imagination pure des mathématiques (1).

Les mêmes conclusions s'imposeraient si, après avoir introduit l'idéalité complète du permanent, on ne tenait compte que de son rapport à la conscience déterminante et si on prétendait ainsi l'attribuer tout entier à la spon-

(1) *Supra*, 228-229.

tanéité de la détermination; la conscience transcendente n'agirait plus alors sur la passivité du moi que par le choc que produirait en lui le retentissement de ses opérations et non par l'intermédiaire de l'objet qu'elle aurait elle-même posé; le moi s'affecterait par l'idée du permanent comme il s'affecte par les autres idées, mais il ne serait point affecté par le permanent et ne serait nullement en corrélation avec lui.

Doit être, en un mot, considérée comme n'admettant qu'un permanent imaginaire, et, par suite, comme ne répondant pas aux conditions du problème de l'expérience, toute philosophie dont le développement entraînerait l'absorption du permanent dans la seule réalité formelle de la représentation, réduisant ainsi tout prédicat aux seules déterminations du sujet pris pour objet et n'admettant qu'un seul mode de rapport existentiel, le mode temporel.

Or, il est évident que l'imagination ainsi définie n'est pas plus que le sens auquel elle s'oppose une donnée psychologique. Lorsque, dans les *Lossen Blätter*, KANT nous dit que le jeu de l'imagination et son produit appartiennent au sens interne (1), que la conscience doit pouvoir accompagner toute représentation et que, par conséquent, il est possible d'avoir conscience de la représentation ima-

(1) *Contre l'idéalisme*, REICKE, D 8, H I, p. 204. (Ak. XVIII, N° 6.313, p. 614, phase ω 1) : « Comme l'imagination et son produit même ne sont qu'un objet du sens interne, la conscience empirique, l'appréhension de cet état, ne peut contenir qu'une succession. Mais celle-ci ne peut elle-même être représentée que par le permanent avec lequel ce successif est simultané. Ce permanent avec lequel la succession est dans un rapport de simultanéité, c'est-à-dire l'espace, ne peut, à son tour, être une représentation de l'imagination seule, mais il doit être une représentation du sens, parce qu'autrement il ne serait pas du tout dans la sensibilité. » On remarquera en passant que, dans ce texte, KANT applique à l'imagination les principes généraux de la détermination des phénomènes du sens interne; les représentations imaginaires ne sont, en effet, illusoires que dans leur référence à un objet, mais non en tant que représentations; sous ce dernier aspect, elles sont des événements qui appartiennent au moi. L'imagination, dans son exercice,

ginative comme appartenant à ce sens (1), il ne faut pas croire qu'il fait appel d'une conscience confuse à une conscience claire qui lui serait homogène, ou d'une conscience trompeuse à une conscience véridique placée sur le même plan, si l'on entend par conscience, comme on le fait ordinairement, une révélation a posteriori d'une réalité préexistante. La conscience dont il s'agit est la conscience a priori de l'essence, du type constitutif d'un acte spirituel; dire qu'elle peut accompagner l'imagination, cela ne signifie point que nous pourrions nécessairement, dans des conditions convenables, reconnaître cette

réfléchit sur le sens interne, affecte ce dernier, et cette réflexion, qui est une donnée, doit pouvoir être située; sa place doit être fixée dans le temps et elle ne peut l'être que par rapport au permanent, c'est-à-dire par rapport à un objet donné dans l'espace. Le jeu de l'imagination est ici traité comme toutes les données du sens interne et ce jeu serait lui-même illusoire, c'est-à-dire que nous n'aurions, par rapport à l'imagination elle-même, que de l'imagination, et ainsi de suite à l'infini, ce qui est absurde, si nous n'avions pas aussi un sens externe. L'imagination, cette faculté à laquelle on prétend recourir pour remplacer la perception, ne saurait s'y substituer puisqu'elle n'est possible que par elle; ce qui devrait être une réfutation de la réalité des objets extérieurs en est au contraire une nouvelle preuve. Cf. BLUNT, *La réfutation kantienne de l'idéalisme* (Revue de Métaphysique et de Morale, 1904, p. 482-483).

REICKE, B 7 H I, p. 102 (Ak. XVIII, n° 6.315, p. 619, phase ω_1): « L'imagination, lorsqu'on en est conscient comme telle, peut être considérée comme une intuition sensible interne. »

(1) REICKE, D 7, H I, p. 200 (après le 13 octobre 1788), Ak. XVIII, n° 5.654, p. 312, phase ψ_4): « Contre l'idéalisme. S'il n'y avait aucun objet extérieur de nos sens et, par suite, également, s'il n'y avait pas de sens, mais seulement de l'imagination, il serait au moins possible d'avoir conscience de l'action de cette dernière comme d'une spontanéité. Mais alors cette représentation appartiendrait seulement au sens interne et ne contiendrait rien de permanent qui pût servir de fondement à la détermination de notre existence dans la conscience empirique. L'esprit doit donc être immédiatement conscient d'une représentation du sens externe comme telle, c'est-à-dire qu'il ne doit pas y aboutir simplement par une conclusion en partant de la représentation comme effet pour arriver à quelque chose d'extérieur comme cause, conclusion qui, n'étant valable que comme hypothèse, n'offre aucune sécurité. »

REICKE, D. 11, H I, p. 216. (Ak. XVIII, n° 5.653, p. 310, phase ψ_{3-4}): « La preuve du dualisme repose sur le fait que la détermination de notre existence dans le temps par le moyen de la représentation spatiale

imagination comme telle et la distinguer de la sensation comme on distingue une couleur d'une autre (1) ; c'est déclarer au contraire que l'imagination n'est pas une chose en soi ni un objet de constatation, mais un certain mode de rapport que l'esprit conçoit ou plus exactement construit a priori pour ses propres représentations, et dont il peut, précisément parce qu'il l'a construit, déterminer les conséquences, fixer la place et les limites dans le système de l'expérience. On n'apprend point empirique-

se contredit elle-même si on ne la considère pas comme la conscience d'un tout autre rapport que celui des représentations qui sont en nous au sujet, c'est-à-dire comme la perception du rapport de notre sujet à d'autres choses, et si on n'envisage pas l'espace comme la simple forme de cette intuition. Car si la perception spatiale était uniquement fondée sur nous sans qu'il y eût d'objet en dehors de nous, *il serait tout au moins possible d'avoir conscience de cette représentation* comme consistant uniquement dans un rapport au sujet. Mais comme, en envisageant les choses sous ce dernier aspect, on n'aboutit jamais qu'à l'intuition du temps, l'objet que nous nous représentons comme spatial doit avoir pour fondement la représentation d'autre chose que notre sujet. »

REICKE, B 7, H I, p. 104 (Ak. XVIII, n° 6.315, p. 621, phase ω_1) : « Maintenant la question se pose de savoir si cette intuition qui a la forme du sens externe et qui est du type imaginatif (dans les songes ou dans la fièvre) est si identique à l'intuition qui a aussi un objet du sens externe que les deux ne peuvent pas être distinguées l'une de l'autre. La réponse est que, dans cet état de l'imagination, elles ne peuvent pas effectivement être distinguées, car il s'agit là d'une illusion de la faculté de juger ; mais le véritable problème est de savoir si, en général, elles ne peuvent pas être distinguées, c'est-à-dire si on ne peut pas prendre conscience que l'une est une intuition des sens et l'autre, à la vérité, une intuition sensible, mais seulement dans l'imagination, c'est-à-dire sans que l'objet soit présent en dehors de la représentation. La réponse est la suivante : *la conscience peut accompagner toute représentation et, par conséquent, aussi celle de l'imagination qui est, ainsi que son jeu, un objet du sens interne et dont il doit être possible de prendre conscience comme imagination* parce que nous distinguons réellement de telles représentations comme représentations internes et par suite existant dans le temps — de l'intuition sensible (externe). » Cf. également REICKE, F 5, H, II, p. 285 (supra 219.)

(1) Nous savons que KANT considère comme impossible le recours à l'impression pour discerner les sens et l'imagination (supra, 223). Cf. également REICKE, D 10, H I, p. 210 (Ak. XVIII, n° 6.316, p. 622, phase ω_1) : *Contre l'idéalisme* : 4) « Si l'on s'en tient au principe général de la distinction des sens et de l'imagination, cette distinction peut et doit même être l'objet d'une conclusion résultant d'un

ment qu'on a de l'imagination et une sensibilité, mais on construit le dessin de ces opérations par une initiative spirituelle et on les discerne ainsi originairement comme on discerne la loi constitutive du cercle de celle du triangle ; telle est, à notre avis, l'interprétation qu'il faut donner des différents textes dans lesquels KANT nous affirme à la fois l'immédiateté nécessaire de cette discrimination et l'impossibilité où nous serions, à défaut de cette immédiateté, d'y aboutir par la voie d'une conclusion rationnelle (1) ; l'immédiateté ainsi affirmée n'est

raisonnement exact. Si du fait qu'une confusion est possible dans certaines représentations imaginaires, dans la folie ou dans le rêve, on prétend tirer une preuve en faveur de la possibilité de confondre les facultés mêmes de sentir et d'imaginer sans qu'il y ait moyen de sortir de cette équivoque, contre cette objection on doit faire valoir que le réalisme du sens externe affirme simplement l'impossibilité pour l'imagination de pouvoir, d'une manière générale, nous donner des choses comme objets des sens, situés en dehors de nous et représentés comme tels, s'il n'existait pas réellement un sens externe, — et que, par conséquent, si nous distinguons celui-ci de l'imagination comme un pouvoir différent, ce n'est pas seulement par une impression mais par une conclusion certaine.... »

(1) REICKE, B 7 H I, p. 103 (Ak. XVIII, n° 6.315, p. 620, phase ω_1) ; « Si nous ne pouvons pas les distinguer immédiatement, nous n'y arriverons pas médiatement par des conclusions sur leur cause... » Cf. *Critique*, 2^e édit. Ak. III, 192 (note) ; T. P., 239 (note) : « La conscience immédiate de l'existence des choses extérieures n'est pas supposée mais prouvée dans le théorème précédent, que nous puissions comprendre ou non la possibilité de cette conscience. La question qui concerne cette dernière serait la suivante : avons-nous seulement un sens interne et non un sens externe mais simplement une imagination externe ? Or il est clair que, même pour nous imaginer seulement quelque chose comme extérieur, c'est-à-dire pour le représenter au sens dans l'intuition, nous devons avoir déjà un sens externe et, par là, distinguer la simple réceptivité d'une intuition extérieure de la spontanéité qui caractérise toute imagination. Car s'imaginer simplement aussi un sens externe serait détruire le pouvoir d'intuition qui doit être déterminé par l'imagination. »

Le père MARÉCHAL, commentant ce texte dans son étude si pénétrante de la philosophie kantienne (*Le point de départ de la Métaphysique*, Cahier III, p. 157, — *Museum lessianum*, section philosophique), s'exprime de la manière suivante : « Et puis, pour « imaginer » un objet comme « extérieur » je dois donc posséder, dans mon expérience, les deux types corrélatifs de l'« extérieur », de la « pure réceptivité de l'intuition externe » et de la « spontanéité de l'imagination » ; je dois donc, au préalable, avoir expérimenté un donné dans l'espace, c'est-à-dire un objet extérieur. » — Il s'agit bien, en effet, de « types corré-

pas d'ordre empirique et passif, mais d'ordre intellectuel; elle est le privilège de l'activité constituante qui s'accompagne de lumière intérieure.

C'est en nous plaçant ainsi au point de vue de cette conscience de l'essence, en entrant dans l'intimité de la loi constitutive de nos actes spirituels possibles, envisagés comme autant d'hypothèses, que nous apercevons leur compatibilité ou leur incompatibilité avec l'idée d'Univers, le principe judiciaire suprême auquel nous devons les soumettre, et que nous saisissons l'aptitude ou l'inaptitude de ces mouvements idéaux fragmentaires à entrer dans le mouvement total que constitue la genèse du monde; nous voyons alors, et toujours a priori, sans que rien soit accordé à un critère ou à un moyen de vérification d'ordre sensible, que, si la réalisation de ce dernier

latifs » et cette formule nous paraît dégager très heureusement l'esprit de la réfutation de l'idéalisme, mais l'emploi du terme « expérience » appelle quelques réserves ainsi que celui du passé « avoir expérimenté ». De quelle expérience en effet peut-il être question? Il ne saurait s'agir de simple constatation; il faut donc admettre que cette expérience a consisté en réalité dans une construction selon un mode de relation que j'appelle sens, mode de relation qui doit appartenir nécessairement à la constitution du système de l'expérience et que je pourrai aussi utiliser à faux ou, pour employer un langage plus strictement kantien, « déterminer » d'une manière inexacte. Mais, de plus, comme l'utilisation de ce type de construction est en somme accidentelle à ce type lui-même, il faut supprimer le passé, il ne faut pas argumenter comme s'il était absolument requis *d'avoir employé effectivement* ce cadre à la représentation d'objets réels dans l'espace pour avoir *ensuite* le moyen de se représenter des objets fictifs; on doit se contenter d'affirmer que la fiction d'objets extérieurs n'est possible que sous la condition de la possession originnaire par l'esprit du mode de rapport dans lequel le moi se considère comme passif à l'égard de ces objets, — et que, d'autre part, ce mode de rapport prouve sa vérité par son intervention indispensable dans l'édification de l'Univers. *La réflexion* 1195 (Ak. XVIII, n° 5.709, p. 332, phase ψ_{3-4}). nous paraît confirmer particulièrement notre interprétation: « Cette représentation ne peut se fonder non plus sur la simple imagination d'un permanent hors de nous, car une imagination est impossible là où aucun objet correspondant *ne peut être donné*. Elle est ce qui donne l'objet dans l'intuition, et notre représentation, dans la mesure où elle appartient à la conscience de nous-mêmes, n'a aucun objet de ce genre. » On remarquera que KANT dit « *ne peut être donné* » et non pas « *n'est donné* » ou « *n'a été donné* ».

mouvement nous force à admettre dans certains cas des représentations imaginaires et nous oblige à les considérer comme telles afin de pouvoir lui-même constituer sa propre unité, il exclut, au contraire, l'imagination comme mode de rapport susceptible d'être étendu aux objets du sens externe en général et en particulier au permanent (1).

Une fois ces principes posés, le problème de la distinction entre l'illusion et le réel dans le détail des cas individuels et non plus en ce qui concerne le monde en

(1) REICKE D 7 H I, p. 202 (après le 13 oct. 1788 ; Ak. n° 5.654, p. 313, phase ψ_*) : « L'existence d'une chose dans le temps ne peut être déterminée par le rapport de sa représentation dans l'imagination à d'autres représentations de celle-ci, mais comme une représentation des sens relativement à ce qui dans les objets des sens est permanent. »

REICKE D 8 H I, p. 203 (Ak. XVIII, n° 6.313, p. 613, phase ω_1) *Contre l'idéalisme* : « Il peut être réfuté en montrant que la représentation d'objets extérieurs ne doit pas être dans l'imagination mais dans le sens externe parce que la forme de la représentation dans le temps, si l'on ne prend aussi la forme de représentation dans l'espace, ne rendrait possible aucune conscience empirique de sa propre existence dans le temps ni, par suite, aucune expérience interne. »

REICKE D 11 H I, p. 212-213 (Ak. XVIII, n° 5.653, p. 308, phase ψ_{3-4}) : « Si nous étions affectés par nous-mêmes sans remarquer cependant cette spontanéité, la forme du temps serait seule trouvée dans notre intuition, et nous ne pourrions nous représenter aucun espace (une existence en dehors de nous). La conscience empirique comme détermination de mon existence dans le temps tournerait dans un cercle et se supposerait elle-même ; — bien plus, elle serait impossible parce que la représentation du permanent manquerait... » Pour les raisons indiquées au texte, nous considérons que l'espace dont parle KANT et que nous ne pourrions nous représenter si nous étions affectés seulement par nous-mêmes n'est point l'espace considéré isolément et comme simple intuition, mais l'espace comme milieu des existences ; ce qui disparaîtrait nécessairement c'est le *hors de nous* dans le système de l'expérience, dans la perspective objective, mais nullement la spatialité en tant que telle, celle que nous nous figurons par exemple dans la géométrie.

REICKE, D° p. 214 (Ak. d° p. 309) : « Le permanent ne peut, dans la détermination du temps, être seulement pensé et appartenir à la spontanéité de la détermination de soi-même, car alors il ne servirait pas de fondement à la détermination du temps. Par suite, il doit être représenté en rapport avec la simple réceptivité de l'esprit, c'est-à-dire en rapport avec quelque chose qui m'affecte et qui est différent de moi, — et cette représentation ne peut être conclue mais elle est originiaire. »

général, n'est plus, comme nous l'avons dit, qu'un problème secondaire qui, d'ailleurs, se présente sous une forme à peu près identique dans toute philosophie puisqu'il consiste à déterminer à propos de chaque représentation si elle s'accorde ou ne s'accorde pas avec l'ordre de l'Univers préalablement constitué. On aurait tort par conséquent de croire qu'il faut chercher ici l'originalité de la doctrine car elle se borne à fournir sur ce point les mêmes lumières que les autres; cette originalité réside uniquement dans la démonstration qu'il doit exister un permanent et des objets extérieurs pour que l'expérience comme système et spécialement l'expérience interne soient possibles, — dans la thèse, implicite peut-être, mais incontestablement présupposée, que la distinction entre les sens et l'imagination n'est pas celle de deux faits empiriques mais de deux essences, de deux mouvements spirituels dont on peut fixer a priori la nécessité, le rôle, les limites et les conséquences.

REICKE, E 10 H II, p. 36 : « *Pour le sujet académique I, p. 4.. Y a-t-il un sens externe qui soit distinct de la conscience des représentations externes ? — Y a-t-il un sens interne qui soit distinct de la conscience des représentations internes ? — Si le premier n'était pas, je placerais l'externe seulement dans le temps sans les dimensions spatiales. Si le second n'était pas, l'objet (ma simple représentation) serait seulement en moi. Puisque je ne dois avoir conscience que de la totalité de mon état, je placerais tout l'extérieur seulement dans le temps. L'espace serait quelque chose dont les parties seraient successives. »*

Cf. *Vorlesungen* de 1790 (HEINZE, op. cit., p. 694).

CHAPITRE IV

L'extension et les limites de l'action de la conscience déterminante

a) LE PROBLÈME DE L'APPRÉHENSION SIMULTANÉE.

Nous avons, dans les chapitres précédents, et en exposant la conception kantienne de la vérité, marqué l'importance de la synthèse initiale qui doit servir de justification à toute affirmation. L'objet, ainsi que nous l'avons fait observer, n'existe, pour la philosophie de KANT, que comme une réalité intentionnelle et dans la perspective de la conscience déterminante (1); on ne peut retrouver en lui que ce qu'on y a introduit. Il nous reste à préciser l'extension exacte de ce principe. Rappelons tout d'abord à ce sujet que les études déjà faites et dans lesquelles nous avons essayé de marquer les lignes générales de l'opération nous ont amenés à lui reconnaître deux limites essentielles : d'une part il nous a semblé que l'« *hineinlegen* » laissait nécessairement derrière lui

(1) *Reflexionen*, ERDMANN II, 935 (Ak. XV, I Hälfte, n° 413, p. 166, phase 3? (μ?). « Par un être lié (*zusammengesetztes Wesen*), je me représente simplement les actes de l'appréhension relativement à un corps et aux autres choses de ce genre, — et j'énonce, par conséquent, les conditions de la représentation d'un lié en énonçant les actes de l'appréhension qui sont requis à cet effet. » Cf. les nombreux textes cités *infra* 456.

et en dehors de lui sa propre loi dont la forme suprême est le *je*; cette exception résulte d'une sorte de réciprocité entre l'objet et le sujet, réciprocité qui s'établit dans l'acte constituant lui-même, cet acte s'appuyant, d'un côté, à l'unité immanente qui le gouverne et le dépasse, — de l'autre, à la multiplicité qu'il organise et unifie. — Nous avons cru trouver la seconde limite dans l'emprunt de soi à soi qui apparaît dans l'autoposition du moi passif, dans cet acte qui comporte une sorte de dédoublement entre le moi auquel on emprunte et le moi résultat de cet emprunt, ce dernier moi devenant le milieu de la *Setzung*, le substrat des événements subjectifs, des représentations qui s'échelonneront en lui. Mais ces deux limites concernent, ainsi que nous l'avons indiqué, l'en dedans de l'activité et l'en dedans de la passivité, elles s'établissent ainsi du côté du sujet; le problème est maintenant d'examiner ce qui échappe à la puissance constructive du côté du donné et de savoir en particulier si un ordre quelconque peut être envisagé comme un objet de simple constatation empirique sans avoir été préalablement constitué par l'activité spirituelle consciente d'elle-même dans ce travail d'organisation.

Au cours de notre exposé tel que nous l'avons conduit jusqu'à présent, nous avons admis que la réponse devait être négative. C'est ainsi que nous avons discuté la question, sur laquelle nous allons bientôt revenir, de l'admission par KANT d'une succession subjective, mais il nous a paru que cette série, si elle existait, devrait être construite au même titre que la série objective, et n'en différerait que par l'absence de certains facteurs tels que, par exemple, l'introduction des objets du sens externe. Nous avons fait observer également que le *cogito* cartésien, correctement interprété à la lumière des principes kantien, ne devait pas comporter une affirmation de l'instant, mais simplement l'affirmation de l'activité pensante

ou de l'épreuve intérieure sensible, sans autre détermination, selon qu'il s'agissait du *je pense* ou du *je suis*, toute affirmation de l'instant n'étant possible que relativement au cadre du temps déployé par l'esprit. D'une manière générale, l'intervention de l'activité spirituelle doit commencer avec toute pluralité, puisque toute pluralité est une série et il n'y a pas lieu de faire de distinction à ce sujet entre les séries ; — d'autre part, si l'on peut discuter sur la *constatation d'une présence* ou plus exactement d'une conscience qualitative, on ne saurait admettre une *constatation du présent*, le présent supposant nécessairement une relation avec un passé et un avenir, c'est-à-dire la constitution d'une suite ou d'un ordre; qu'il s'agisse d'un événement appartenant à une conscience individuelle et par conséquent à un temps subjectif — ou d'un événement d'Univers inséré dans un temps objectif, la conclusion doit être la même : l'événement n'existe et ne peut exister que par un acte; pour en faire une donnée, il faudrait ou hypostasier le temps et le traiter comme une chose en soi ou l'envisager comme une réalité psychologique, comme un objet de constatation empirique, et les deux sont également niés dans la philosophie critique.

Si, d'ailleurs, il est très important, au point de vue de l'ensemble de la doctrine kantienne et surtout au point de vue de la philosophie de l'esprit en général, de se prononcer sur la réalité absolue du temps, cette question peut être négligée dans l'étude du problème spécial qui nous occupe. Au sein de l'unité temporelle, que le temps soit une forme de la sensibilité ou une chose en soi, les termes sont extérieurs et, par suite, étrangers les uns aux autres; si donc, — en admettant qu'une telle hypothèse soit possible, — nous introduisons en eux une conscience ou si nous conférons à une conscience purement passive le rôle de les saisir, cette conscience, arbitraire-

ment supposée et analogue à l'odeur de rose de CONDILLAC, devra nécessairement être considérée comme limitée à un seul de ces termes; faisons abstraction de ce que nous construisons nous-mêmes en nous la représentant et tâchons de coïncider avec elle, ne l'assimilons pas subrepticement à un spectateur qui la contemple du dehors et l'aperçoit dans le temps précisément parce qu'il en est distinct, et elle nous apparaîtra comme n'ayant aucune conscience de l'actuel; si elle est « *mens momentanea* », ce n'est pas pour elle-même mais seulement pour une autre conscience qui la dépasse ; elle est représentée comme instantanée, mais elle ne peut se représenter l'instantané; à plus forte raison ne saurait-elle saisir le divers de la série puisqu'elle ne pourrait le faire qu'à la condition d'en opérer la synthèse.

En dehors de l'activité spirituelle le seul phénomène possible est une succession automatique de représentations dans le genre de celle que l'on attribue à l'association des idées (1), succession qui devrait échapper à celui qui en est le siège parce qu'il n'en serait véritablement que le siège et qu'il se confondrait avec chacun de ses moments sans cesse évanouissants; la mise en rapport de deux termes, même sans jugement d'objectivité, la simple affirmation de la présence en soi d'un ou de plusieurs phénomènes, un rapprochement mnémonique, si pauvre qu'il soit, impliquerait immédiatement un ordre, qu'on ne saurait trouver dans la seule passivité, et telle paraît bien être, en effet, la conception qui se dégage de certains textes de la *Correspondance* et des *Lose Blätter*. Dans une lettre à MARCUS HERZ (2), répondant aux objections de SALOMON MAIMON, KANT déclare formellement que, si l'on fait abstraction de l'unité d'aperception, ce qui subsiste, c'est exactement la psychologie animale, la suc-

(1) Il vaudrait mieux dire évocation.

(2) Du 26 mai 1789 (Ak. XI, n° 340, p. 52).

cession des représentations selon le jeu de l'association et une simple action mécanique de ces représentations sur le sentiment, sans constitution de connaissance : « Je ne saurais même pas que je les ai, lisons-nous dans le texte considéré; par suite elles n'existeraient absolument pas pour moi, comme être connaissant; dans cette situation, où je me fais animal en pensée, elles continueraient à mener leur jeu régulièrement en moi en tant que représentations reliées par une loi empirique de l'association et en exerçant aussi une action sur le sentiment et sur la faculté de désirer, mais moi, je serais inconscient de mon existence (à supposer que je sois conscient de chaque représentation particulière mais non du rapport de celle-ci à l'unité de la représentation de son objet par le moyen de l'unité synthétique de son aperception) et ce jeu ne me ferait pas le moins du monde connaître quelque chose, pas même cet état qui serait le mien (1) ». On peut citer encore comme se rapportant à la même thèse

(1) Il est assez curieux de remarquer que les *Stoïciens* avaient également conçu la sensation comme pouvant faire partie de deux processus différents, l'un aboutissant à la *φαντασία καταληπτική* et à la science, l'autre se traduisant uniquement par des sentiments et par des réactions, c'est-à-dire se développant sous la forme de ce que M. BRUNSCHWIG appelle le rapport d'extériorité.

On doit reconnaître d'ailleurs que la conception kantienne de la psychologie animale est assez mal définie et que les différents textes la concernant ne s'accordent d'une manière rigoureusement certaine que sur une thèse négative commune, l'impossibilité pour l'animal de se prendre lui-même comme objet; quant aux facultés positives qui appartiennent à celui-ci, KANT ne paraît pas être très fixé à leur sujet. Dans la « *Démonstration de la fausse subtilité des quatre figures du syllogisme* » (1762), il oppose les pouvoirs de « distinction logique » et de « distinction physique », ce dernier consistant dans le fait d'être poussé par des sensations différentes à des actes différents; nous sommes tout près par conséquent des conceptions de la *lettre à Herz*. — Même thèse, semble-t-il, dans une addition à la *réflexion* 470 (Ak. XVII, n° 4.440, p. 548) dont AMICKES ne parvient pas à fixer la date avec précision : « Les animaux ont la *facultas dijudicandi* (*judicium sensitivum*) mais non la *facultas judicandi* (*judicium intellectuale*). » Dans les *Vorlesungen* de 1790 (HENZE, *op. cit.*, p. 628), le pouvoir de dire *je suis* distingue l'homme de tous les autres êtres vivants; la conscience de soi manque absolument aux animaux, mais il leur est

un brouillon de la lettre au prince DE BELOSELSKY (1); à propos de la distinction des pouvoirs de connaître, il y est parlé de « la simple appréhension des représentations, *apprehensio bruta* sans conscience, la seule qui appartient à l'animal ». Même conception dans un passage publié par REICKE (2) : « Le moi saisissant (moi de l'appréhension) est commun à l'homme et aux animaux; le moi pensant (moi de l'aperception) différencie l'homme de tous les autres animaux, se prend lui-même comme objet de ses représentations et a conscience de leur liaison; ce dernier moi ne se laisse pas expliquer davantage. Il est la spontanéité du pouvoir de représentation d'où sort le pouvoir de connaître qui est lié au premier ». Enfin la deuxième édition de la *Déduction transcendente des catégories* nous dit également que « la conscience empirique qui accompagne différentes représentations est en elle-même dispersée et sans relation avec l'identité du sujet. Cette relation ne se produit donc pas encore du seul fait que j'accompagne de conscience chaque représentation, mais elle exige que j'ajoute une représentation à une autre et que je prenne conscience de leur synthèse (3). La conséquence des diverses observations précédentes et des textes invoqués à l'appui

accordé la faculté d'avoir des représentations et de les réunir (d°, p. 647). Que faut-il entendre par cette faculté ? S'agit-il simplement de la constitution d'une sorte de mécanisme tel que celui qui, à la vue du bâton, évoquerait la sensation de douleur ou provoquerait la fuite ? Mais ce mécanisme lui-même ne suppose-t-il pas à l'origine une synthèse, celle de la perception du bâton ? KANT n'a-t-il pas implicitement hypostasié le système de l'expérience et l'Univers de l'esprit humain pour en projeter ensuite une image imparfaite dans l'animal ? Ou n'a-t-il pas attribué réellement à celui-ci des pouvoirs psychiques qui ne sauraient appartenir qu'à l'homme ? Voir *infra* (290-291), la seule solution qui, à notre avis, soit admissible.

(1) Ak. XI, n° 487, p. 331.

(2) E 21 H II, p. 91. Ce texte est placé par REICKE dans les années 1790 et sq.

(3) § 16, Ak. III, 109 ; T. P. 130. On pourrait peut-être encore signaler ici la *réflexion* 417 (Ak. XVIII n° 4968, p. 43, phase v_2-s ? p_3 ? ?) : « Le fait que nous intuitionnons tout effectivement dans le temps

paraît être que tout ensemble formant pluralité, tableau, image ou objet ne peut se constituer d'une manière purement mécanique et étrangère à toute spiritualité, c'est-à-dire ne saurait être constaté et enregistré uniquement comme une présence ou être éprouvé seulement dans la sensibilité. Mais nous allons voir que ces conclusions se heurtent immédiatement à diverses difficultés.

La première est celle de l'appréhension simultanée. KANT n'a-t-il pas admis une telle appréhension et pouvait-il éviter de l'admettre ? Le problème est examiné par VAIHINGER dans son commentaire (1) : « Il s'est dernièrement élevé un débat sur la question de savoir si KANT n'admet pas une appréhension simultanée. Contre STOEHR, WITTE l'a soutenu, s'appuyant spécialement sur l'expression employée par l'auteur de la Critique qui déclare que les parties de la ligne spatiale sont simultanées (2). MAINZER cherche à montrer que cette expression ne rend pas nécessaire cette conclusion. En effet, elle serait trop vague et trop simple pour cela, mais d'autres passages peuvent être considérés comme rendant au moins vraisemblable l'admission par KANT d'une appréhension simultanée qui, d'ailleurs, est tout à fait en contradiction avec ce principe [que l'appréhension du divers est toujours successive]. — SPIR montre que, déjà, le fait d'appeler l'espace une forme de l'intuition externe suppose la perception simultanée ; sinon KANT aurait dû seulement parler d'une disposition du sujet à traduire en étendue le contenu donné successivement. KANT dit d'ailleurs expressément (3) que nous pouvons intuitionner

démontre que le temps est une condition de toutes nos intuitions sensibles mais ne prouve nullement que, sans cette condition, ces intuitions ont encore une signification. »

(1) *Commentar*, t. II, 395.

(2) 1^{re} et 2^e édit. AK. III, 60 ; T. P. 75.

(3) D^o AK. III, 294 (note) ; T. P., 388 (note). — Cf. d^o AK. III, 357-358 ; T. P., 449.

comme un tout un quantum spatial limité sans passer par la synthèse successive de ses parties (1) ».

En réalité, comme nous le verrons plus loin, il y a lieu de faire des réserves sur le principe fondamental formulé au § 1 de la 1^{re} édition de la *Déduction transcendentale des catégories* : « Toute intuition renferme un divers en soi, divers qui ne serait pas cependant représenté comme tel si l'esprit ne distinguait pas le temps dans la série des impressions successives; car, *en tant que renfermée dans un seul moment*, toute représentation ne peut jamais être autre chose qu'une unité absolue (2) » ; mais, telle qu'elle est ici formulée, la thèse de l'incompatibilité d'une appréhension simultanée avec la succession nécessaire de l'appréhension a l'inconvénient de paraître supposer une conception inexacte — et de la simultanéité, traitée comme un phénomène passivement enregistré — et de la succession, considérée comme un mode de relation ayant sur tous les autres le primat que lui accorde l'idéalisme psychologique; on retourne subrepticement au privilège du sens interne que KANT a voulu éliminer; on confère à la succession des phénomènes dans le temps la valeur d'un en soi et on croit que le caractère nécessairement successif des termes posés dans le sens interne par l'appréhension est identifiable au rapport qui réunit entre eux les termes appréhendés. On ne distingue pas, ce que KANT a voulu précisément faire, le système de rapports sous-tendu par la conscience transcendentale et la répercussion empirique de ces rapports, c'est-à-dire l'événement de leur représentation; on identifie la réalité objective avec la réalité formelle ou plutôt on absorbe la première dans la seconde, le jugement dans l'événement selon l'expression qu'emploierait volontiers M. BRUNSCHVIG. Mais il

(1) Cf. D^o Ak. III, 351 et 354-355 ; T. P., 442 et 446, ce qui est dit sur la régression *in infinitum* et sur la régression *in indefinitum*.

(2) 1^{re} édit. Ak. IV, 77 ; T. P. 131.

ne faut pas oublier que les rapports tissés par la conscience transcendente ont leur forme propre, dont la plus profonde, la plus fondamentale, est le *je* et que, au-dessous de cette forme fondamentale, il y a précisément la forme spatiale et la forme temporelle, différentes l'une de l'autre et gouvernant comme facteurs constitutifs deux systèmes de rapports. Quand nous intuitionnons des rapports spatiaux, nous prenons comme base, comme fondement, comme règle opératoire, comme milieu de la *Setzung*, la forme spatiale ; sans doute, la construction d'un espace déterminé correspond-elle, du côté du sens interne, à cause des nécessités de l'appréhension, à un ordre temporel, mais celui-ci concerne uniquement les répercussions de l'acte, non la loi qui en constitue l'essence ni l'ensemble des relations organisées en objet auquel l'acte aboutit sous la direction ou l'immanence de cette loi ; de plus, comme nous l'avons dit et comme nous aurons encore l'occasion de le constater, cet ordre n'appartient à ces répercussions, à ces impressions que d'une manière indirecte ; il n'en est pas un élément qualitatif, une propriété intrinsèque ; c'est nous qui l'y introduisons quand nous voulons nous représenter le mode de position des *Empfindungen* en nous ou, plus exactement encore, quand nous voulons effectuer cette position ; car nous sommes alors obligés de prendre comme fondement la forme du temps, loi de cette représentation ou de cette position, et nous ne faisons que retrouver dans l'objet ce que nous y avons introduit. La distinction faite par KANT entre le sens interne et l'unité d'aperception, en désignant ici par l'expression sens interne l'épreuve du phénomène psychologique comme événement dans la passivité du moi, permet précisément à l'auteur de la Critique de résoudre le problème de la conception du rapport spatial qui n'est d'ailleurs qu'un cas particulier du problème de la conception du rapport en général en tant

que le rapport exige à la fois l'unité et la pluralité (1).

Or en supposant implicitement que le caractère nécessairement successif de toute appréhension entraîne l'existence exclusive d'une appréhension de la succession, ou, inversement, que l'appréhension du simultané équivaut à une appréhension simultanée, on oublie la distinction fondamentale que nous venons de rappeler, on réintroduit le privilège du sens interne et on régresse au delà du kantisme, car on admet pour le sens en question la capacité de nous fournir par lui-même le rapport de succession ; on suppose que ce rapport est dès lors le seul qui soit immédiatement saisi et que tous les autres ne sauraient en être qu'une interprétation. Mais, outre qu'on ne verrait pas comment une telle interprétation serait possible, — et aucune philosophie, qu'elle soit empiriste ou rationaliste, qu'elle s'appuie sur l'association ou sur la causalité, n'a jamais pu en fait la rendre intelligible, — rien ne serait plus contraire à la doctrine

(1) Si l'on admet que le rapport est présent à l'esprit dans sa passivité au lieu d'être construit par lui, c'est-à-dire si on supprime l'unité d'aperception, si on la confond avec le sens interne ou si on l'absorbe en lui, on aboutit nécessairement à l'un des deux résultats suivants : ou l'esprit se confond avec un des termes du rapport et alors la conception du rapport devient contradictoire et inintelligible ; c'est ce qui a lieu, comme nous l'avons vu, dans le *cogito* de DESCARTES ; ou bien le rapport est donné à l'esprit avec la multiplicité de ses termes et il est alors impossible de comprendre comment l'esprit ne devient pas lui-même multiple. C'est précisément la difficulté que rencontrent les cartésiens quand il s'agit d'intégrer l'étendue à l'âme sans la rendre elle-même étendue, conséquence devant laquelle HUME n'a point reculé. Mais, si elle se présente chez eux sous cette forme particulière, il semble qu'elle avait été aperçue dans toute sa généralité par les *Stoïciens*. C'était bien elle en effet qu'ils formulaient quand ils raisonnaient à peu près de la manière suivante : si les propositions exprimant des faits passés (ou futurs) doivent être elles-mêmes appelées passées (ou futures) alors ces propositions devront être exprimées par d'autres ; mais ces nouvelles propositions, exprimant par hypothèse des propositions passées, devront elles-mêmes être appelées passées, et ainsi il y aura des choses passées de choses passées à l'infini ; si les propositions exprimant le pluriel ou le passif sont elles-mêmes plurielles ou passives, la même conclusion s'imposera et il y aura, par exemple, des pluriels de pluriels à l'infini. (BRÉHIER, *Chrystippe*, p. 24-26).

kantienne pour laquelle le système des relations constitutives du monde, y compris la relation spatiale, est *repraesentatio originaria, non derivativa* (1).

Les remarques précédentes s'appliquent en particulier à l'intuition de la ligne dont les parties sont considérées comme simultanées. Quant à l'intuition d'un quantum limité qui serait possible sans la synthèse successive de ses parties, elle n'a pas, semble-t-il, la signification que VAHINGER prétend lui attribuer; il ne s'agit nullement d'un tout qui serait donné comme tout, à la manière d'un bloc indivisible, sous la forme d'une image, mais de deux objets conçus idéalement par l'esprit et auxquels correspondent deux schèmes de construction entièrement différents; — en effet, dans le cas d'un quantum limité, nous pouvons toujours, quelle que soit son extension, poser les limites comme données et, partant de ces limites, concevoir la synthèse ou la construire en allant du tout aux parties; dans le cas contraire d'un quantum illimité, nous ne saurions évidemment poser ces limites puisque, par hypothèse, elles n'existent pas, et nous sommes nécessairement obligés de construire le quantum en allant de la partie au tout (2); c'est, nous semble-t-il, fournir

(1) C'est pourquoi (soit dit en passant) SCHOPENHAUER a commis un contresens quand il a reproché à la doctrine kantienne de ne pas faire intervenir la causalité dans la perception des objets extérieurs (*Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, Chap. IV, § 21.). La causalité est bien introduite par KANT à un moment de la constitution du monde, et cette introduction est particulièrement nette dans l'*Uebergang*; mais la causalité ne doit pas être, dans la doctrine, utilisée régressivement, le principe de causalité ne pouvant conduire à une cause définie et un même effet pouvant être produit par plusieurs causes (supra, 71-73, note); elle doit permettre de procéder progressivement; c'est-à-dire que, une fois la matière posée dans l'espace en vertu des lois générales de la construction de l'Univers, elle nous sert à relier cette matière aux sensations produites et à en dériver ces sensations comme des effets. Cette interprétation entraîne immédiatement le rejet de l'objection d'après laquelle KANT aurait fait d'autre part un usage transcendant du principe de causalité.

(2) C'est à peu près exactement ce que dit KANT. (1^{re} et 2^e édit., Ak. III, 298-300; T. P., 392-394).

une interprétation beaucoup trop empiriste du texte envisagé que de croire que l'auteur de la *Critique* vise ici une sorte de perception globale telle que celle qui serait, par exemple, comprise dans le champ visuel indépendamment de tout mouvement du globe oculaire, en admettant, d'ailleurs, que cette perception fût possible; il ne s'agit pas d'embrasser simultanément les limites ou par la vue ou par un autre sens, mais de se les donner idéalement, et nous pouvons le faire pour n'importe quel quantum, à la condition seulement qu'il ne soit pas illimité; les deux schèmes opposés de construction qui s'appliquent aux deux sortes de quanta correspondent, du reste, à deux sortes de régression qui sont distinguées un peu plus loin comme allant l'une *in infinitum* et l'autre *in indefinitum*.

Deux autres textes nous paraissent encore devoir être discutés à propos de ce problème de la simultanéité; l'un appartient à la *Critique de la raison pure*, l'autre à la *Critique du jugement*. Nous lisons dans le premier : « Si j'attribue au sens une synopsis parce qu'il contient un divers dans son intuition, alors à cette synopsis correspond toujours une synthèse (1) ». Ne faut-il pas admettre que KANT accorde ici aux sens une appréhension simultanée? Nous ne le croyons point pour les raisons suivantes : d'abord la formule est présentée sous une forme hypothétique et ce caractère seul suffirait à infirmer dans une certaine mesure les conclusions qu'on prétendrait en tirer (2); mais lui accorderait-on la valeur d'une affirmation qu'il faudrait, semble-t-il, en donner une tout autre

(1) 1^{re} édit., Ak. IV, 76; T. P., 128-129.

(2) Remarquons cependant qu'elle est énoncée sous une forme catégorique dans un autre passage de la *Critique* (1^{re} édit., Ak. IV, 74; T. P. 124), où il est parlé de « la synopsis du divers a priori par le sens ». Mais ce texte nous montre en même temps que cette synopsis est une propriété intrinsèque des formes a priori et non une donnée empirique; elle n'appartient, par conséquent, à la perception que d'une manière dérivée ou intentionnelle; nous savons que la perception doit renfermer un divers parce que tel est le caractère de sa forme.

interprétation. Il ne s'agit nullement en effet d'une thèse analogue à celle que soutiendra M. BERGSON dans *Matière et Mémoire* (1) quand il dira que chaque sens est disposé comme « un immense clavier sur lequel l'objet extérieur exécute tout d'un coup son accord aux mille notes » ; la synopsis en question n'est pas une donnée empirique, mais elle est conçue a priori comme devant appartenir aux sens à cause de la forme des intuitions qui les concernent : tout ce qui sera perçu dans le cadre de l'espace et du temps contiendra nécessairement une multiplicité du type temporel (succession) ou du type spatial (juxtaposition). Non seulement, par conséquent, il ne saurait être question dans le texte considéré d'une simple constatation empirique, mais la propriété qui est ici attribuée aux sens n'est nullement limitée au sens externe; c'est dire qu'elle n'a rien à voir avec une appréhension simultanée telle que l'entend VAHINGER; notre interprétation nous paraît confirmée par un autre passage de la *Critique* (2) qui répond à celui que nous venons d'examiner ; KANT, après y avoir attribué aux sens la perception, donne à celle-ci pour principe a priori l'intuition pure ; c'est donc en nous appuyant sur les caractères que cette intuition impose à son contenu que nous pouvons affirmer ces caractères comme appartenant nécessairement à la perception qui en dépend et nous ne faisons encore une fois que retrouver dans celle-ci ce que nous y avons introduit.

Le texte de la *Critique du Jugement* concerne la distinction entre l'estimation mathématique et l'estimation esthétique de la grandeur; KANT y fait observer que nous ne pouvons nous contenter de la première quand il s'agit de la grandeur des objets parce qu'elle ne nous fournit aucune mesure fondamentale qui puisse nous servir

(1) Page 138.

(2) 1^{re} édit., Ak. IV, 86 ; T. P. 151.

d'unité; il en résulte donc que cette dernière mesure doit être immédiatement saisie dans une intuition (1). Ne devons-nous pas accorder cette fois que l'intuition de la mesure première prouve l'appréhension simultanée dont nous avons dans les développements précédents contesté l'existence? Pour répondre à cette question qui est en somme relative aux rapports de l'espace et de l'étendue ainsi qu'à la manière dont on peut passer de l'un à l'autre, remarquons tout d'abord que nous nous trouvons en présence d'une difficulté à laquelle vient se heurter toute philosophie quelle qu'elle soit parce qu'elle tient à l'essence même du problème; c'est celle qui touche à la nature des composants de l'étendue; les conçoit-on comme des indivisibles à la façon des minima de BERKELEY, on ne voit pas comment ils peuvent arriver à donner de l'étendue, même en complétant la théorie du philosophe irlandais par l'admission d'une loi a priori de leur combinaison qui serait l'espace lui-même; si, d'autre part, ces composants ne sont pas indivisibles, on est amené à en chercher encore les composants et ainsi de suite à l'infini, et l'appréciation esthétique de la grandeur disparaît au profit de la seule appréciation mathématique. Sans fournir au point de vue kantien une solution que les textes imposeraient, nous pouvons faire observer que rien n'empêche, d'après les principes du criticisme, une impression d'abord donnée à l'état indivisible, d'apparaître comme pluralité après intervention de l'activité de l'esprit dans la synthèse de l'appréhension (2); mais il faut bien se rendre compte qu'il ne s'agit pas d'une pluralité qu'on aurait le droit de traiter comme une sorte de propriété appartenant à la donnée primitive indépen-

(1) *Analytique du sublime*, § 26 (Ak. V, 251, Barni, 150).

(2) Ou, inversement, ce qui a été donné successivement d'être saisi dans certaines limites comme simultané (*Critique du jugement, Analytique du sublime* § 27. Ak. V, 258-259, Barni I, 163).

damment de cet acte et antérieurement à cet acte; cette pluralité n'est pas une qualité intrinsèque de l'impression; elle n'est pas une sorte de pluralité en soi; sa multiplicité est relative à la puissance de l'esprit qui aperçoit a priori les dessins qu'il pourrait y tracer, les coupures qu'il pourrait y effectuer, dessins et coupures d'un caractère si immédiat, si évident, qu'ils paraissent lui être incorporés, bien qu'ils n'existent que dans la perspective de l'activité spirituelle; on ne saurait faire passer dans le domaine de la matière ce qui appartient à la forme (1).

Les observations précédentes peuvent encore être complétées par un appel à une thèse générale qui n'a pas été explicitement appliquée à la solution du problème considéré mais qui peut cependant fournir, à cet effet, des indications précieuses : KANT nous dit dans la *Critique de la raison pure* que « la catégorie de quantité cherche son point d'appui et sa signification dans le nombre, — et le nombre, à son tour, dans les doigts, dans les grains de corail de la table arithmétique ou dans les traits et dans les points qui sont placés sous les yeux (2) ». Mais la manière dont les constructions de l'esprit se réalisent est encore ici insuffisamment précisée; comment s'effectue cette incorporation d'une matière à une forme, du donné aux cadres constitués a priori; en réalité, comme nous le déclare un texte de la *Déduction transcendentale* (3), il y a un mouvement générateur de l'espace, un mouvement qui donne naissance aux figures; c'est ce mouvement que les axiomes de l'intuition nous montrent se prolongeant dans l'appréhension. Or comment concevoir un mouvement sans l'intervention de la motricité du

(1) Tout ce qu'a dit KANT au sujet de la division et de la divisibilité d'un quantum dans la *Critique de la raison pure* est applicable ici mutatis mutandis. (1^{re} et 2^e édit., Ak. III, 357-358; T. P., 449).

(2) D^e Ak. III, 205; T. P., 253.

(3) 2^e édit. § 24, Ak. III, 121 (note); T. P. 155 (note).

corps ? (1) L'opération intentionnelle de la construction de l'espace s'incarne, se réalise par cette motricité et un texte de l'*Uebergang* nous paraît confirmer cette interprétation : « Quoique l'espace, comme mode de représentation subjectif des objets extérieurs, ne contienne que la partie formelle de l'intuition (car il n'est alors pensé ni comme vide ni comme plein et on y fait abstraction de l'une et de l'autre de ces possibilités), quoique, par conséquent, sa représentation ne soit pas objectivement empirique, nous pouvons cependant par le mouvement en faire un objet d'expérience, soit qu'il s'agisse du mouvement par lequel nous touchons notre propre corps, soit qu'il s'agisse du mouvement de nos mains autour de nous, et cette opération a lieu a priori sans que l'existence de l'espace soit tirée de la perception (2) ». Ce texte est d'ailleurs très confus et la construction grammaticale y est absolument défectueuse, mais sa signification nous semble importante; il s'accorde du reste avec la conception des rapports de l'*Empfindung* et de la force motrice du sujet telle qu'elle apparaît dans l'*Opus postumum* (3). Ce qu'il y a lieu d'en retenir ici, c'est que

(1) Nous disons bien motricité et non pas mouvement représenté sous la forme d'une image, car ce dernier mouvement impliquerait précisément au préalable, dans sa représentation même, et comme sa condition, l'espace qu'il s'agit de construire. — Sur les objections faites à KANT relativement à la question de l'a priorité du mouvement, voir ERDMANN, *Kants Kritikismus*, p. 115.

(2) KRAUSE 292.

(3) Tandis que, relativement à la constitution du monde, y compris la position de la matière comme objet du sens externe, KANT adopte dans l'*Uebergang* une attitude tout à fait idéaliste, traite le sujet opérant comme le naturant de l'Univers et s'achemine ainsi vers un spinozisme où Dieu serait remplacé par le *je pense*, il introduit, d'autre part, dans ce même ouvrage, une conscience intérieure de la force du moi appelée à se déployer dans l'espace et à tomber sous la juridiction des catégories. Cette force donne donc dans le milieu spatial un phénomène d'elle-même en s'y traduisant sous forme de mouvement, mais, d'autre part, elle produit dans le sens interne une sensation qui en est comme le contre-coup, et il s'établit ainsi, dans l'action, une correspondance entre certains types de mouvement et les sensations provoquées.

les caractères des formes a priori, en particulier ceux de l'espace, tendent à s'incarner dans la motricité du corps, à se réaliser, plus exactement, par l'intermédiaire de cette motricité. Or, il résulte du paradoxe des figures symétriques que la direction est un de ces caractères essentiels, et on peut certainement en dire autant de la convergence, de la divergence, de l'écart en général. Si l'écart est ainsi une construction a priori, il est naturel et même nécessaire que cette construction s'opère par le corps ; les sensations qui viendront alors nous frapper nous apparaîtront comme plus ou moins distantes et leur intervalle, par conséquent, plus ou moins grand selon cet écart; si, chez BERKELEY, l'appréciation des relations dans le domaine de la perception ne pouvait se faire par l'intermédiaire des angles parce que les angles n'étaient pas objets de conscience, il ne saurait en être de même dans un système où l'espace est une forme a priori, où il est réalisé également a priori par une intention spirituelle qui doit se prolonger dans le mouvement, ce mouvement rencontrant à son tour dans son développement des impressions qualitatives comme les couleurs ou s'accompagnant d'une série de sensations contre-coups comme les sensations musculaires (1).

b) LE PROBLÈME DE LA DISTINCTION DU TEMPS DANS LA SÉRIE DES IMPRESSIONS SUCCESSIVES

Nous avons cité plus haut un texte essentiel de la *Déduction transcendentale des catégories* d'après lequel « toute intuition renferme un divers en soi qui ne serait

(1) Nous croyons qu'il faut chercher dans cette rencontre du développement de l'acte spirituel et de certaines sensations la solution du problème de la forme des objets particuliers, problème qui a été fréquemment posé en fonction du kantisme ou en opposition avec lui. (Voir VAHINGER, *Commentar*, t. II, p. 180 et sq. — ADICKES, *Kants Lehre von der doppelten Affektion*, p. 74 et sq.)

cependant pas représenté comme tel si l'esprit ne distinguait pas le temps dans la série des impressions successives» (1). Il reste à se demander comment peut s'opérer cette distinction et si elle ne doit pas nous conduire à l'admission d'une épreuve passive de la durée, d'une sorte d'empirisme du temps tout à fait incompatible avec les principes que nous avons exposés jusqu'ici.

Le problème peut être formulé de la manière suivante : le discernement des moments du temps est-il, dans l'appréhension, une condition psychologique, posée a priori sans doute puisqu'elle apparaît comme nécessaire, mais une condition psychologique cependant de l'aperception du divers comme divers ? ou bien n'est-il question que d'une règle pour l'action percevante, dans la mesure où elle s'applique à nous-mêmes et n'avons-nous à faire qu'à une loi fondamentale de l'esprit qui exige le caractère successif de tous les phénomènes du sens interne en leur imposant la forme du temps, de telle sorte que nous devrions, dans toute représentation de ces phénomènes et en nous prenant comme objet, échelonner en nous les événements psychologiques sous l'aspect d'une succession ?

Si l'on adopte la première solution, on ne voit pas comment il est possible d'éviter une épreuve empirique de la pluralité puisqu'il s'agit ici, non pas de saisir comme dans le bergsonisme, une durée indivisible, mais de discerner, au contraire, les moments du temps comme distincts. Pendant que la conscience constructive serait orientée vers la constitution de l'objet appréhendé et ne penserait pas le temps — à moins que le temps ne fût lui-même partie de cet objet traité comme permanent ou changeant — il y aurait une appréhension de la succession par le dedans, appréhension qui devrait être purement sensible car elle aurait lieu sans que le moi

(1) *Supra* 258.

fût une conversion sur lui-même pour considérer le retentissement que son activité a eu dans le sens interne et pour grouper en lui, sous la forme temporelle, les événements qui ont correspondu à ses actes de représentation. Une telle appréhension qui serait une conscience immédiate, mais, en même temps, sensible, dans laquelle sujet et objet se confondraient, et où, cependant, l'objet ne serait pas une indivisible unité, ne saurait évidemment être acceptée ; outre les difficultés qu'elle présente intrinsèquement dans toute philosophie, ainsi que nous l'avons indiqué plus haut, elle serait particulièrement inadmissible dans le kantisme et cependant elle seule pourrait nous rendre les services que l'auteur de la Critique semble en attendre d'après la formule que nous venons de citer.

Supposons en effet — et c'est la seconde interprétation indiquée par nous dans l'énoncé du problème — que l'appréhension du temps ne soit point une constatation empirique, mais un acte obéissant à une loi intérieure, l'acte par lequel nous construisons nécessairement nos phénomènes internes sous la forme d'une succession, nous ne pourrions plus alors utiliser la distinction du temps pour l'aperception du divers de l'intuition ; car le temps va nous apparaître désormais comme un temps appréhendé, comme un temps représenté ; il se trouvera par là placé sur le même plan que tout autre divers ; il sera lui-même une intuition renfermant une pluralité et nous devons lui appliquer la règle d'après laquelle cette pluralité, pour être aperçue comme telle, suppose la distinction du temps ; nous serons renvoyés du temps appréhendé dans une construction au temps passivement et sensiblement éprouvé.

En réalité, un discernement psychologique des moments du temps dans la formation de chacune des séries n'est nullement nécessaire, et il en est exactement ainsi, à

ce point de vue, quelle que soit la série considérée ; il suffit, par exemple, pour que la série spatiale se constitue, que l'espace soit pris comme loi de disposition, de même que l'on obtiendra une série temporelle en prenant la forme du temps comme milieu de la *Setzung* (1) ; si nous pouvons avoir l'illusion contraire et croire que cette dernière série a un privilège sur les autres, c'est que, toute représentation ayant une réalité formelle et une réalité objective, l'acte spirituel, directement en relation avec son naturant quand il s'agit de sa constitution intérieure, apparaît nécessairement comme se traduisant, d'autre part, dans le sens interne, par un événement qui appartient au temps ; toute position d'un rapport, quel qu'il soit, s'accompagne d'un sillage successif, et il m'est impossible de penser sans que, d'après les lois de mon esprit, je me conçoive comme échelonnant mes représentations dans mon moi empirique, dans mon moi passif, qui est ainsi constamment modifié, transformé, enrichi par le moi déterminant. Mais il ne s'agit pas là d'une condition psychologique de l'opération constructive elle-même ; il ne s'agit même pas d'une condition transcendente de cette opération, mais uniquement d'une condition transcendente de l'organisation des impressions que celle-ci produit ou, est représentée comme produisant en nous, ce qui est tout différent.

Il est facile, d'ailleurs, de se rendre compte qu'on ne saurait admettre la nécessité de la distinction du temps dans l'aperception du divers pour la bonne raison que la corrélation des moments dans le sens interne et de la pluralité appartenant à l'intuition n'existe qu'exceptionnellement ou sous une forme telle qu'elle est purement

(1) Sous les réserves que nous avons faites plus haut relativement à l'appréciation esthétique de l'étendue et sous celles que nous présenterons plus loin au sujet de l'appréciation esthétique de la durée.

idéale et étrangère à la conscience psychologique du sujet qui en est le siège.

Considérons en effet la manière dont s'effectue l'appréhension et prenons d'abord le cas le plus favorable à la corrélation. N'est-ce pas une vérité évidente qu'à chaque phénomène qualitativement donné dans cette appréhension correspond un instant déterminé dans la succession des phénomènes du sens interne et qu'ainsi l'on peut formuler a priori le principe suivant : autant de qualités discernées comme qualités réellement éprouvées, autant de moments nécessairement distincts ? Il faut reconnaître effectivement que, dans le cas envisagé et moyennant l'hypothèse préalablement posée du discernement des qualités, nous ne pouvons pas nous représenter les choses autrement; mais l'hypothèse elle-même est-elle acceptable ? Elle implique une réception purement passive des qualités et leur incorporation directe, sans aucune transformation, à une forme conçue comme un simple milieu de groupement. Or, il est impossible d'admettre, aussi bien dans le kantisme que dans une philosophie de l'esprit en général, une pareille conception de l'appréhension. En réalité, la pluralité intuitivement représentée dans les phénomènes appréhendés est tout à fait différente de celle des impressions reçues, cette dernière ne pouvant d'ailleurs que très difficilement être mise en lumière dans un petit nombre de cas privilégiés. Il en est de cette série d'impressions passives comme de la succession subjective, à la manière de BERKELEY, dont nous avons antérieurement parlé. Si, en considérant uniquement les éléments de celle-ci, on pouvait bien dire avec lui que l'âme pense toujours puisqu'on ne voyait pas comment, à ce point de vue, il pourrait y avoir une solution de continuité entre les phénomènes psychologiques, il n'en restait pas moins que nous nous plaçons dès le début dans l'objectif et que nous situons ces phé-

nomènes en nous par l'intermédiaire des événements d'Univers ; de même ici, nous devons dire que toute perception suppose un travail d'invention et de création dont le résultat est le véritable objet de l'esprit ; comme M. BERGSON l'a montré à propos de la lecture et de l'audition, nous n'entendons ou ne voyons que des mots très incomplets, immédiatement reconstitués au moyen de nos ressources personnelles, et il en est ainsi dans n'importe quelle appréhension ; la distinction effective du divers doit donc être examinée, non pas dans les impressions reçues d'une manière passive, mais dans les représentations spontanément produites au contact de ces impressions. Or, il n'y a plus, dans ce cas, aucune corrélation entre la pluralité aperçue et des moments du temps qui correspondraient aux termes de cette pluralité dans le sens interne ; s'il existe encore un parallélisme, ce ne peut être qu'entre ces moments et les actes de représentation, non entre ces moments et les termes représentés (1) ; admettre le contraire, ce serait poser l'adéquation nécessaire de l'acte et de son contenu, c'est-à-dire postuler que, par un même acte, ne saurait être saisie une pluralité ; ce serait rendre par conséquent la représentation irréalisable et KANT a reconnu lui-même que celle-ci implique une pluralité dans l'unité. Si la dissociation entre les moments du sens interne et le divers de l'intuition est ainsi à la fois possible et indispensable, c'est que ce divers n'est plus un donné au sens habituel du mot, mais qu'il est aperçu uniquement dans la perspective de la puissance constructive de l'esprit ; il n'est pas une impression, mais ce que la conscience transcendentale fait correspondre à l'impression et elle l'y fait corres-

(1) Sur les confusions implicites du kantisme relativement à la question de la détermination des phénomènes successifs dans le sens interne, voir supra, p. 99, les textes du § 24 de la 2^e édit. de la *Déduction transcendentale des catégories*.

pondre sans en parcourir successivement les termes ; quand nous percevons un objet, nous le considérons immédiatement comme étant avant tout une détermination de l'espace et nous concevons par conséquent en lui une pluralité de coupures ou de points possibles ; à la discontinuité qualitative qu'on pourrait à la rigueur déceler en accroissant progressivement une longueur ou un volume et en notant les moments où cet accroissement est discerné, nous substituons immédiatement un continu ; il en est de même pour la gamme des intensités de nos sensations et pour les mouvements très lents où nous ne saisissons pas directement le mouvement lui-même, mais seulement des positions différentes du mobile, par exemple celles de la petite aiguille d'une montre. La fonction de synthèse que KANT fait intervenir dans toute appréhension et qu'il appelle l'imagination n'a pas, comme certains textes le laisseraient supposer, un simple rôle de ramassage et de groupement destiné à présenter un ensemble, d'abord discursivement parcouru, en une sorte de synopsis passive ; elle substitue aux données la loi idéale, l'objet dont elles doivent être conçues comme n'étant que des traductions particulières et pour la représentation duquel elles n'ont fourni qu'une cause occasionnelle. Toute perception s'accompagne d'une hypothèse constructive dont les éléments fondamentaux sont constitués par les formes et par les catégories, et dont les particularités sont susceptibles de se compléter et de se rectifier au contact des impressions, qui, selon l'expression de M. BERGSON, ne servent ici que de poteaux indicateurs ; il n'y a pas, dit KANT, de connaissance possible sans un concept, si imparfait ou si obscur soit-il (1) ; nous pouvons préciser en disant que nous partons, dans la perception, du concept comme hypothèse pour aboutir

(1) *Critique*, 1^{re} édit., Ak. IV, 81 ; T. P., p. 139.

au concept comme loi ; nous ne cherchons donc pas à nous donner un spectacle en condensant dans un instant une pluralité d'impressions, ce qui, d'ailleurs, serait impossible, mais nous voulons entrer en possession de la puissance qui préside au développement de cette pluralité ; ce que nous prétendons atteindre, ce n'est point l'unité résultante mais l'unité principe, ce n'est pas le moment indivisible dans sa pauvreté, analogue au point mathématique, constituant un élément de la série, mais le moment dynamique recélant au contraire toute la série comme une virtualité de développement. On pourrait en dire d'ailleurs autant pour le processus d'énumération de plus en plus rapide recommandé par DESCARTES en vue de substituer l'intuition à la discursion ; il ne s'agit pas non plus d'aboutir à une sorte de groupement additionnel d'ensemble, mais véritablement de retrouver le dessin d'un acte spirituel dans son indivisibilité.

Ce que nous venons d'exposer pour la perception serait vrai à plus forte raison pour la *synthèse pure de l'appréhension*, car, selon l'affirmation formelle de KANT, nous effectuons une telle synthèse et c'est par elle que nous pouvons obtenir les représentations de l'espace et du temps. Or il est bien évident que, sous la réserve des difficultés examinées plus loin à propos de la représentation de leur forme, l'espace et le temps ne peuvent être envisagés que comme recélant intrinsèquement une infinité de points ou de moments. L'appréhension de la ligne ne peut être regardée comme une synthèse successive où chaque point posé correspondrait à une détermination corrélatrice du sens interne ; dans ce qu'on pourrait appeler *l'intention spatialisante* ou dans celle du *développement rectilinéaire*, la possibilité d'un prolongement illimité est immédiatement aperçue. Nous en revenons ainsi à ce que nous indiquions au début de cette étude ; si l'on n'accordait pas à l'esprit la ca-

pacité de saisir directement le divers comme tel sans « distinguer le temps dans la pluralité des impressions successives », les cadres mêmes de l'expérience et en particulier le temps seraient irréprésentables ; loin que le divers de l'intuition implique cette condition pour être aperçu, lui seul, au contraire, en tant que préalablement posé et conçu, rend possible cette distinction.

Nous venons de montrer comment on ne saurait faire correspondre à la pluralité représentée dans l'intuition une série de moments successifs dans le domaine du sens interne ; mais l'acte d'appréhension qui, intrinsèquement considéré, doit ainsi apparaître comme une indivisible unité, n'en laisse pas moins, comme nous l'avons dit, un sillage dans le domaine temporel ; c'est-à-dire que, si nous nous retournons vers lui pour le prendre comme objet, nous le regarderons nécessairement comme appartenant au temps ; cette appartenance n'est pas d'ailleurs simplement le produit d'une opération rétrospective, mais le résultat de l'application particulière à un cas donné de la loi générale qui régit a priori toutes nos représentations et qui nous force à les traiter dans leur réalité formelle comme s'échelonnant sous la forme d'une succession de déterminations inhérentes à un moi passif ; l'intuition même du temps est soumise à cette loi générale puisque je dois insérer dans le temps l'acte par lequel je me suis représenté le temps et ainsi de suite indéfiniment.

Mais la loi qui m'impose ainsi d'envisager mes représentations comme constituant dans le sens interne une série d'événements ne précise rien sur la « distinction du temps » ; le temps renferme en effet une pluralité infinie et comporte toutes les divisions possibles ; rien ne m'empêche par exemple de considérer comme autant d'unités temporelles les actes de représentation qui m'apparaissent par ailleurs comme renfermant intrinsè-

quement une unité logique : c'est ainsi que M. BERGSON, quand il nous parle de la mémoire pure par opposition à la mémoire habitude, traite comme équivalents les actes constitutifs des images et les événements correspondant à ces actes et que KANT nous dit, dans un texte cité plus haut, que nous avons fait l'expérience, à tel moment du temps, de la manière dont il faut procéder pour démontrer les propriétés du carré; cette « *distinction du temps* », si fréquente et si normale soit-elle, ne peut guère être regardée que comme ayant une valeur utilitaire, soit au point de vue intellectuel, soit au point de vue pratique; d'autre part elle n'est possible que par un acte qui ne se contente pas d'utiliser la forme générale du temps, mais encore la réalise en quelque sorte dans une opération particulière dont nous parlons plus loin.

Si maintenant nous insérons le moi empirique dans l'ensemble de l'Univers de manière à instituer l'*expérience interne* telle que nous l'avons définie dans la critique de l'*idéalisme problématique*, c'est d'après les nécessités de la liaison générale des phénomènes que nous serons amenés à apprécier la durée des actes spirituels traités désormais comme des événements temporels et à pousser en eux la division en moments successifs. Dans la perspective du monde objectif, ils nous apparaîtront comme renfermant un pluriel correspondant à celui des phénomènes extérieurs avec lesquels leurs extrémités coïncident; mais ce pluriel est dépourvu de toute réalité psychologique et il n'a par ailleurs aucun rapport avec le pluriel qui était aperçu dans l'appréhension elle-même; on ne saurait donc chercher par cette voie indirecte la justification de la formule kantienne que nous avons discutée.

Ainsi la loi générale d'après laquelle tous les phénomènes du sens interne appartiennent au temps ne fournit pas le moyen d'opérer effectivement le discernement des

moments de la succession; d'autre part l'introduction du moi empirique dans l'ensemble de l'Univers ne peut aboutir qu'à une estimation mathématique de la grandeur du temps puisque, du point de vue objectif, le temps est toujours en principe indéfiniment divisible. Il doit donc y avoir une « *estimation esthétique* » de la durée comme il y avait plus haut une « *estimation esthétique* » de l'étendue, et, cependant, cette estimation esthétique ne saurait être passive. Sur cette question nous n'avons que les textes de la 2^e édition de la *Déduction transcendentale des catégories* relatifs à l'affection du sens interne par l'activité du moi, textes qui ne paraissent pas susceptibles d'en fournir une solution, même si l'on dissocie les deux formes d'affection qui semblent y être confondues (1). Nous croyons que l'on pourrait chercher dans la direction suivante : quelle que soit la représentation que nous avons, quel que soit le phénomène psychologique qui est en nous, qu'il soit homogène ou hétérogène, passif ou actif, nous pouvons toujours établir en lui une coupure et l'interrompre pour le considérer comme nous appartenant ; par cet acte nous nous distinguons, nous qui éprouvons ou pensons, de nous qui venons d'éprouver ou de penser; ainsi se constitue une première relation qu'on peut appeler présent-passé, relation dans laquelle ces deux termes sont à la fois créés, opposés et rapprochés; d'autre part nous pouvons faire une coupure inverse et distinguer le moi qui éprouve ou pense du moi qui va éprouver ou penser ; nous obtenons ainsi l'opposition présent-futur. C'est en fait cette double coupure, implicite ou explicite, mais toujours possible parce qu'elle relève d'une double puissance fondamentale de l'esprit, qui permet la distinction du temps dans la série des impressions successives, et cette distinction se confond, comme

(1) *Supra*, 99.

on peut le voir, avec la genèse de leur pluralité. Naturellement cette genèse n'est pas toujours effectivement réalisée dans son intégralité, elle n'est généralement qu'esquissée, comme d'ailleurs la plupart des opérations de l'activité spirituelle, mais l'esquisse suffit pour produire ses effets dans l'estimation du temps et le discernement de ses moments; ce discernement ne doit d'ailleurs nullement être assimilé au discernement qualitatif qui dépend de conditions tout à fait contingentes, comme la persistance d'une impression sur la rétine; il en est une condition nécessaire, mais il n'en dépend pas; il n'est pas non plus subordonné à la variation des impressions et il est inexact de dire, comme certains empiristes, qu'un sujet affecté d'une manière entièrement homogène n'aurait aucun sentiment de la durée. La dualité d'orientation dont nous venons de parler n'est pas enfin, comme on peut le constater, sans avoir quelque analogie avec la direction et l'écart signalés plus haut à propos de l'estimation esthétique de la grandeur; elle s'en distingue surtout par sa pauvreté, mais il est facile de se rendre compte qu'elle ne se réalise, comme l'intention spatialisante, que par un appel à la motricité du corps; nous prenons une attitude spéciale pour explorer ou pour nous figurer le passé et il en est de même quand il s'agit de l'avenir. Or nous avons vu que, dans le domaine de l'espace, les opérations par lesquelles nous l'incarbons n'ont point pour effet de le transformer en donnée empirique et ne peuvent être non plus considérées comme empiriques; de même ici, dans le domaine du temps, la réflexion et l'anticipation ne sont point des pouvoirs que nous connaîtrions seulement par leurs effets, ces effets étant, d'autre part, uniquement éprouvés dans notre passivité; ce sont des facultés transcendentales, ou plus exactement des facultés qui ont leur transcendantal, leur essence, et qui sont éclairées par une lumière intérieure.

Une fois posés le moi empirique et la forme du temps comme le milieu de toutes les déterminations de ce moi, la réflexion et l'anticipation apparaissent comme immédiatement justifiées, comme des conséquences à la fois logiques et réelles de cette première série d'actes de position.

c) LE PROBLÈME DE L'ACTIVITÉ DE LA CONSCIENCE
DANS LA SENSATION, DANS LA SYNTHÈSE AUTONOME
DE L'IMAGINATION ET DANS LE JUGEMENT DE PERCEPTION.

Si nous considérons les démarches de l'activité spirituelle telles qu'elles sont exposées dans la première édition de la *Critique*, au début de la *Déduction transcendentale des catégories*, nous voyons que la synthèse de l'appréhension, nécessaire à la genèse de la représentation comme unité d'une multiplicité, qu'il s'agisse d'une représentation a priori (temps, espace, ligne, nombre) (1) ou d'une représentation a posteriori, n'est pas une opération autonome et indépendante, se fermant sur elle-même et constituant un système complet auquel viendraient ensuite s'adjoindre, pour rendre possible la formation de synthèses supérieures, l'intervention de l'imagination et celle du concept. La distribution des paragraphes qui a l'air de supposer l'existence de trois moments successifs (2) ne doit pas faire illusion; ces moments ne sont nullement ajoutés les uns aux autres de manière à

(1) Ak. IV, 77; T. P., 132. — Ak. IV, 78-79; T. P., 134-135.

(2) Le deuxième paragraphe est intitulé : de la synthèse de la reproduction dans l'imagination. En réalité il traite successivement de deux synthèses différentes : la première n'est autre que l'association des idées, pour employer le terme couramment utilisé ; elle concerne ce que KANT appelle l'imagination reproductrice ; — la seconde, qui conditionne la première comme elle conditionne par ailleurs la synthèse de l'appréhension, consiste dans l'opération par laquelle nous relient les termes passés, présents et à venir ; elle appartient à l'imagination productrice ; c'est elle que nous considérons actuellement. Cf. EDUARD ZWERMANN, *Die transcendente Deduktion etc.*, p. 456.

déterminer l'apparition d'un ensemble de plus en plus riche; si le mode d'exposition peut laisser croire qu'il s'agit de procéder ici par combinaison selon la méthode que KANT nous dit lui-même avoir suivie dans la *Critique*, il n'y a là qu'une apparence; en réalité, la synthèse de l'appréhension, exactement comme l'acte spirituel ou comme le jugement en général, est le terme ultime, l'aboutissement, le résultat achevé d'une opération dont nous ne faisons que retrouver régressivement les conditions; il en est ici comme dans la constitution du moi empirique : la synthèse de l'imagination et la synthèse conceptuelle ne sont pas un surcroît qui nous permettrait de dépasser la synthèse de l'appréhension; elles en sont des facteurs analytiques et déterminants, et, d'ailleurs, entre ces deux dernières synthèses, le mouvement continue dans le même sens, la synthèse conceptuelle rendant possible la synthèse de l'imagination (1); c'est donc le concept qui est l'élément essentiel, aucune des opérations subordonnées ne pouvant sans lui être réalisée; quant au concept, il devrait, sous la réserve des objections que nous développons plus loin, nous conduire selon la même méthode régressive à la catégorie, comme à sa loi fondamentale de formation, et la catégorie, à son tour, à la conscience transcendente, clef de voûte de tout le système.

Certaines intentions de KANT, telles qu'il les formule lui-même dans cette première édition de la *Déduction*, paraissent, d'autre part, confirmer la solidarité entre les différents moments considérés; ces intentions sont exposées dans le deuxième paragraphe, qui est consacré à l'étude de la synthèse de la reproduction dans l'imagina-

(1) Les démarches successives sont les suivantes : pas d'appréhension a) sans le déroulement de la multiplicité, b) sans le maintien ou la réapparition mnémonique des moments parcourus et sans leur groupement avec ce qui les suit, c) sans la conscience de l'unité d'un même acte dans cette opération de groupement, c'est-à-dire sans concept.

tion; il s'agit de montrer contre HUME que l'association des idées n'est pas un phénomène premier dont on puisse partir comme d'un principe d'explication ultime, mais qu'elle suppose au contraire l'intervention préalable de l'unité de la conscience dans le concept; en effet, l'association implique la régularité des phénomènes; si nos représentations étaient constamment variables, si jamais elles ne se reproduisaient dans un ordre identique, si le cinabre était tantôt lourd, tantôt léger, si la terre était, dans la même journée, couverte indifféremment de fruits et de glace, notre faculté d'associer les idées resterait en puissance et ne pourrait jamais passer à l'acte (1). La constitution de l'association requiert donc une règle préalable de l'appréhension; or, cette règle, nous la trouverons facilement si nous remarquons que, précisément, elle est déjà supposée par l'appréhension elle-même et que celle-ci n'est possible que par elle; si la constitution d'une représentation exige un acte spirituel de liaison, le groupement opéré n'aura été qu'une manifestation particulière d'un pouvoir qui le dépasse et il sera indéfiniment reproductible. La critique de la théorie de HUME paraît donc confirmer l'incorporation du concept à la synthèse de l'appréhension.

(1) 1^{re} édit. Ak. IV, 78; T. P. 133. Cf. RIEHL *Der philosophische Kritizismus*, p. 509-510. « La reproduction est liée aux règles de l'association. Ce n'est que la consécution ou l'accompagnement constant des impressions qui déterminent les représentations à se reproduire dans les mêmes rapports, et, par suite, selon des règles. La reproduction des représentations empiriques suppose que les phénomènes eux-mêmes, dans les rapports qu'ils ont entre eux en tant qu'ils sont donnés dans la conscience, possèdent une régularité. Cette régularité, prise en général, se laisse-t-elle aussi reconnaître et fonder a priori? La régularité particulière des phénomènes est un simple fait, et, comme telle, ne comporte pas une déduction poussée plus loin. Mais la régularité, et, en même temps, la parenté des phénomènes en général peut être démontrée a priori. » — ANDLER, *Introduction à la traduction des Premiers principes métaphysiques de la science de la Nature IX*: « Ce qui est singulier, ce n'est pas que l'esprit ait pu s'habituer à former une association d'idées mais que l'occasion lui ait été donnée de prendre une telle habitude ».

D'autre part, dans la même édition de la *Déduction*, nous voyons KANT s'efforcer d'établir la solidarité de la conscience et des concepts, non plus seulement en allant du concept à la conscience comme du conditionné à sa condition, mais en redescendant au contraire de la conscience au concept et en affirmant que la première ne saurait exister que par le second. « L'unité de la conscience serait en effet impossible si l'esprit, dans la connaissance du divers, n'était pas conscient de l'identité de la fonction par laquelle il relie synthétiquement ce divers dans une connaissance... L'esprit ne pourrait pas penser sa propre identité dans le divers de ses représentations, et cela a priori, s'il n'avait pas devant les yeux l'identité de son acte qui soumet toute synthèse de l'appréhension (qui est empirique) à une unité transcendente (1)... »

Or, si l'unité de la conscience ne peut exister que par l'unité du concept, considéré comme loi de construction ou d'organisation, on voit immédiatement que rien ne pourra pénétrer dans la conscience que par l'intermédiaire du concept et on s'explique alors facilement que certains commentateurs aient envisagé l'ensemble : intuition empirique, appréhension, imagination, concept, catégories, unité de la conscience comme formant un tout indivisible en dehors duquel on ne saurait trouver aucune réalité psychologique; telle est par exemple l'opinion de HANNEQUIN (2).

(1) 1^{re} édition, AK IV, 82; T. P. 142.

(2) *Les principes de l'entendement pur, de leur fondement et de leur importance dans la Critique de la raison pure* (Revue de Métaphysique et de morale, 1904, p. 404) : « Si l'on songe qu'imposer au divers de l'intuition sensible les formes de l'espace et du temps, c'est déjà engager l'intuition empirique, grâce à ces formes de l'intuition pure et par leur intermédiaire, dans un rapport à l'unité d'aperception transcendente, rapport sans lequel elles ne seraient pas même des représentations de la conscience empirique, il n'est plus possible de penser, comme on le fait parfois à la suite d'une lecture de la seule *Esthétique transcendente*, que les formes de l'espace et du temps suffisent à faire des intuitions empiriques des états de conscience ».

Mais il faut bien reconnaître que l'ensemble des textes kantien ne permet guère d'admettre sans discussion une pareille interprétation. La première édition de la *Déduction transcendentale* constitue à ce point de vue une exception (1), — et encore une exception dont l'homogénéité est loin d'être complète, ainsi que nous le verrons un peu plus loin; il est incontestable, au contraire, que la conscience constructive opérant par l'intermédiaire des catégories et des concepts laisse échapper une partie de la vie psychologique; nous allons essayer de préciser ce qui paraît ainsi en être indépendant et nous efforcer d'interpréter aussi exactement que possible cette indépendance.

Si nous considérons les passages de la *correspondance* que nous avons cités plus haut (2), nous voyons déjà s'y manifester une certaine hésitation; les représentations particulières se succédant par suite du jeu de l'association des idées peuvent-elles ou ne peuvent-elles pas être conscientes? Dans le brouillon de la lettre au prince de BELOSELSKY, la réponse est négative, l'*apprehensio bruta* est une appréhension sans conscience; dans les *Lose Blätter*, il n'est rien précisé sur la question; dans la lettre à MARCUS HERZ et dans la *Déduction transcendentale des catégories*, on peut, il est vrai, supposer que la conscience évanouissante qui accompagnerait chaque représentation et qui ressemblerait à celle de l'odeur de rose dans la statue de CONDILLAC est une simple hypothèse formulée pour en examiner les conséquences ou une concession

(1) On pourra en rapprocher le paragraphe 26 de la deuxième édition (infra 320) puisque ce paragraphe place la synthèse de l'appréhension et la perception qui en résulte sous la dépendance des catégories et de l'unité de l'expérience; mais il reste cependant entre les deux textes une différence essentielle. Dans la première édition, en effet, l'association elle-même est incorporée au système, et la synthèse de l'appréhension où interviennent l'imagination productrice et le concept en est regardée comme la condition; dans la deuxième édition, au contraire, nous voyons s'affirmer une autonomie de l'association à laquelle est rattachée une conscience subjective.

(2) P. 253-255.

sans conviction faite à l'interlocuteur (1), mais nulle part KANT ne dit explicitement qu'il en soit ainsi. On pourrait également admettre que le divers de la sensibilité n'est, d'une manière générale, dans la philosophie kantienne que le produit d'une abstraction et ne nous est effectivement fourni que dans le système de l'expérience sans avoir aucune réalité psychologique propre ; il n'y aurait plus de donné qu'à l'intérieur du construit (2), mais une pareille thèse, acceptable pour le divers de la sensibilité en tant qu'il apparaît comme une matière incorporée sous une forme ou sous une autre au système de l'expérience, ne semble pas susceptible d'être étendue à la sensation en tant que cause occasionnelle de l'exercice même du pouvoir de connaître. L'exercice de ce pouvoir est présenté chez KANT à maintes reprises comme une réplique à une excitation, comme une sorte de jaillissement de concepts et de formes au contact des impressions (3); sans doute doit-on faire ici la part de ce qui n'est que mode de figuration : l'antériorité temporelle, c'est-à-dire la forme spéciale de relation conçue entre l'*Empfindung* et la réplique n'appartient qu'à la manière dont l'esprit se représente lui-même et par conséquent à

(1) Cf. un autre passage de la même lettre à HERZ, p. 50 « Le divers de l'intuition (dont chaque terme en particulier peut, je le veux bien, être conscient pour moi) (deren jedes ich mir besonders immerhin bewusst sein mag) ».

(2) La *réflexion*, n° 417 déjà citée plus haut semblerait conduire à admettre, sinon l'inconscience du divers, du moins son absence complète de signification si nous ne possédions pas au moins pour l'y intuitionner la forme du temps.

(3) *Critique*, 1^{re} édit. Ak. IV, 17 ; T. P. 39 : « L'expérience est indubitablement le premier produit qu'élabore notre entendement quand il travaille la matière brute des impressions sensibles ».

D° 2^e édit., Ak. III, 27 ; T. P. 39 : « Comment notre pouvoir de connaître pourrait-il être éveillé et être amené à entrer en exercice, si ce n'est pas les objets (Gegenstände) qui frappent nos sens ; ces objets provoquent par eux-mêmes des représentations et, d'autre part, mettent en mouvement notre pouvoir de connaître, l'amenant à comparer, à relier ou à séparer ces représentations et à travailler ainsi la matière brute des impressions sensibles de manière à en for-

l'ordre des phénomènes (1); de plus, la sensation, considérée, non pas dans son rapport à la conscience constructive qui, sollicitée par elle, va constituer l'objet, mais envisagée comme un phénomène de passivité provoqué en nous par la matière agissant sur nos sens, est en réalité un produit complexe élaboré par l'entendement; cependant il paraît difficile d'admettre que l'*Empfindung* elle-même, en tant que fait psychologique, n'est qu'une supposition, une construction de l'esprit pour se rendre intelligible son propre éveil, bref que l'*Empfindung* en tant que telle n'a jamais été éprouvée.

KANT devait d'ailleurs nécessairement essayer de dépasser cette position. Le problème de la sensation est en effet capital pour toute philosophie, mais il l'est particulièrement pour la philosophie critique et il présente deux aspects que nous venons d'indiquer brièvement. Traitant la sensation comme un « *gegeben* » dont la présence est la cause occasionnelle de l'éveil de l'esprit, on peut faire travailler la pensée déterminante sur cette cause occasionnelle, lui faire construire la relation de cette cause à sa propre entrée en exercice sous la forme d'un rapport entre deux événements dont l'un précède l'autre dans le temps; on peut également se poser la question de l'origine de cette sensation, la référer à une chose en soi et la regarder comme un phénomène de la chose, ou

mer une connaissance des objets qui s'appelle l'expérience ». Au commencement de la *Déduction transcendentale des catégories*, 1^{re} et 2^e édit. Ak. III, 100; T. P. 119, KANT s'exprime presque exactement dans les mêmes termes qu'à la page 27; il envisage les impressions des sens comme des causes occasionnelles de la mise en œuvre de la faculté de connaître et il admet ainsi la possibilité d'une histoire du développement de la raison au contact de ces causes occasionnelles.

Cf. *Reflexionen*, ERDMANN II 935 (Ak. XV, I Hälte, N° 413, p. 167, phase ψ (μ ?) : « Si toutes les impressions étaient niées, l'appréhension n'aurait aucun correlatum ». Cf. également, *Contre Eberhard*, Ak. VIII, 222 : « Car il faut toujours des impressions pour déterminer tout d'abord (zuerst) le pouvoir de connaître à la représentation d'un objet ».

. (1) *Supra* 29-30 et 37.

l'insérer dans le système de l'expérience et la rapporter à un objet dans le monde des phénomènes; on peut encore essayer de l'atteindre plus profondément par la théorie des jugements d'intensité telle qu'elle est développée dans les *Anticipations de la perception* et se préoccuper de déterminer a priori, non pas sa qualité, ce qui serait impossible, mais sa correspondance nécessaire à un degré sur une échelle qui la sépare du zéro; on peut même, et la question apparaît sous cet aspect dans l'*Uebergang*, la négliger comme cause occasionnelle, s'installer directement dans la puissance qui édifie le monde sensible conformément à ses propres lois sous l'action d'une finalité immanente, sous l'influence d'une Idée qui est celle d'Univers, et montrer que cette opération est orientée vers l'impression, que l'objet est posé ou construit en vue de se traduire en elle et d'affecter l'esprit dans sa sensibilité, la sensation étant alors traitée, non plus comme un excitant primitif ou comme une matière, mais comme une sorte de point d'aboutissement, de terme ultime par lequel vient s'achever le système de l'expérience dans sa genèse dynamique (1). Mais toutes les constructions que nous venons d'indiquer, si ingénieuses soient-elles, si capables qu'elles semblent d'enserrer la sensation dans un réseau de rapports de plus en plus étroits, ne concernent en somme jamais son origine réelle; on suppose sa présence psychologique; on ne fait que l'interpréter; on fournit simplement un mode de représentation de son apparition en nous, et, comme nous le verrons, KANT emploie à juste titre dans l'*Uebergang*, pour caractériser ce mode de représentation qui n'est autre, en dernière analyse, que l'objet entièrement construit, le terme de *phénomène indirect*, de *phénomène du phénomène*, de *phénomène du second degré*, la sensation étant alors con-

(1) Cf. NATORP, *Kant und die Marburger Schule*, p. 203-205.

sidérée comme un *phénomène du premier degré* ou un *phénomène direct* de la chose. Or il ne suffit pas de se représenter ainsi la sensation comme ayant été l'occasion de l'éveil de notre esprit et comme nous ayant conduits par une réplique active à élaborer le système dans lequel nous l'insérons ou dans lequel nous construisons l'objet qui lui correspond, il est nécessaire de se demander si l'esprit ne collabore pas à son apparition, s'il n'en détermine pas l'existence au lieu de ne s'en faire qu'une représentation après coup conformément aux lois a priori de sa faculté de connaître, et KANT semble bien avoir voulu résoudre également cette deuxième question dans l'*Uebergang*. Parmi les nombreuses thèses nouvelles qui s'affirment dans cet ouvrage, nous en trouvons une qui est destinée à incorporer la sensation à l'activité spirituelle; la sensation ne provoque plus l'éveil de l'esprit, mais elle apparaît au contraire comme son contre-coup, comme une répercussion de l'exercice même de son pouvoir (1).

Si nous laissons maintenant de côté l'*Empfindung* limitée à sa fonction de cause occasionnelle et si nous l'envisageons comme une matière insérée dans une forme,

(1) Voir en particulier KRAUSE 163 b : « La sensation qui est l'effet de l'action propre (die selbsteigene Wirkung) du sujet percevant n'est pas autre chose que la force motrice se déterminant elle-même à la liaison, et la perception d'objets extérieurs n'est que le phénomène de l'automatisme (der Automatie) de la synthèse (Zusammenfügung) des forces motrices qui affectent le sujet ». Nous citons spécialement ce texte parce que KANT y emploie le mot *Empfindung* qui ne peut laisser de place à aucune équivoque. Nous trouverions dans l'*Uebergang* une multitude d'autres passages analogues, mais dans lesquels *Empfindung* est remplacé par *Wahrnehmung*; il est incontestable que *Wahrnehmung* y est souvent pris dans le sens de perception materialiter spectata et par conséquent d'*Empfindung*, mais, comme nous le savons, le terme est amphibologique et désigne également une réplique active à l'*Empfindung*; les fragments où figure l'expression *Wahrnehmung* ne peuvent donc pas être utilisés avec la même sécurité. Cf. sur cette question : ANDLER, *op. cit.* Introduction, p. LX et sq.; KRAUSE : *Die letzten Gedanken Immanuel Kant's*, p. 116, 122.

nous nous trouvons en présence d'un complexe : intuition empirique-intuition pure dont KANT paraît avoir admis dans de nombreux textes l'indépendance possible et même réelle relativement aux fonctions et aux exigences de l'entendement. Sans doute faut-il être circonspect dans l'interprétation des formules employées; elles n'impliquent pas toutes au même degré ni dans le même sens cette indépendance; c'est ainsi qu'il nous est dit dans l'*Esthétique transcendentale* que l'intuition est « ce qui, comme représentation, peut précéder tout acte de penser quelque chose (1) »; or l'antériorité dont il est ici question pourrait n'être que celle d'un moment sur un autre à l'intérieur d'une opération constructive d'ensemble qui serait celle de l'expérience; il précéderait bien l'acte de déterminer un objet dans le temps et dans l'espace, mais il n'en serait pas indépendant parce qu'il ne constituerait qu'une première étape réalisée en vue d'aboutir à cette détermination ; telle sera précisément la solution de l'*Uebergang*. Mais, outre que nous n'aurions pas le droit de considérer cette solution comme acquise à l'époque de la *Critique*, d'autres affirmations kantienne ne prêtent à aucune amphibologie; c'est ainsi que nous lisons dans les *Lose Blätter* : « Nous pouvons sentir (empfinden) quelque chose sans penser (2) », et dans les *Reflexionen* : « On peut intuitionner quelque chose sans penser quelque chose avec ou sous cette intuition » (dabei oder darunter) (3). Plus explicite encore est la *Déduction transcendentale des catégories* : « Des objets peuvent à coup sûr

(1) 2^e édit. § 8, Ak. III, 70 ; T. P. 86. Même formule dans la deuxième édition de la *Déduction transcendentale des catégories* (§ 16 Ak. III, 108, T. P. 129) : « La représentation qui peut être donnée avant toute pensée s'appelle intuition. » Cf. encore : 1^{re} et 2^e édit. Ak. III, 460 ; T. P. 558 : « Ainsi toute connaissance humaine commence par des intuitions, passe de là à des concepts et finit par des Idées ».

(2) REICKE, C 3 H I, p. 132 (Ak. XVIII, N° 5.643, p. 282, phase ψ_{1-5}).

(3) ERDMANN II, 287 (Ak. XVII, N° 4.636, p. 620, phase o).

(allerdings) nous apparaît sans qu'ils doivent nécessairement se rapporter à des fonctions de l'entendement... Sans les fonctions de l'entendement des phénomènes peuvent à coup sûr (allerdings) être donnés dans l'intuition... (1) Il pourrait incontestablement (allenfalls) y avoir des phénomènes ainsi faits que l'entendement ne les trouvât pas du tout conformes aux conditions de son unité (2)... » Enfin, si on estimait qu'une hésitation est encore possible, les termes *allerdings* et *allenfalls* ayant une signification incertaine comme notre *sans doute*, la déclaration suivante que nous fournit le même paragraphe est entièrement décisive : « L'intuition n'a aucunement besoin des fonctions de la pensée (die Anschauung bedarf der Functionen des Denkens auf keine Weise) (3). Les citations précédentes nous montrent, d'autre part, qu'on pourrait rattacher à cette thèse tous les textes où KANT distingue le phénomène de l'objet comme formant une réalité psychologique distincte et comme exigeant une transformation intellectuelle pour prendre une valeur de connaissance, pour comporter de la vérité ou de l'erreur; il nous paraît donc impossible d'admettre la théorie de COHEN d'après laquelle il ne s'agirait ici que de la position du problème transcendantal et non de sa solution (4).

Ainsi que nous venons de le voir, KANT ne précise pas, en affirmant l'indépendance de l'intuition et du concept, comment on aboutit à cette intuition; mais ce problème

(1) 1^{re} et 2^e édit. Ak. III, 102; T. P. 121.

(2) Ak. III, 103; T. P. 122, § 15.

(3) D* — Voir encore REICKE, § 15, H I, p. 43 (Ak. XVII, N° 4.681, p. 687, phase ρ_1) : « On peut, en vérité, voir beaucoup de choses, mais on ne peut comprendre ce qui apparaît sans le soumettre à des concepts de l'entendement et sans le rapporter, par leur intermédiaire, à une règle : c'est la prise de possession par l'entendement... »

(4) COHEN, *op. cit.* chap. X, p. 361.

On pourrait, il est vrai, admettre qu'il s'agit uniquement de la position du problème critique si l'on entendait par *objets qui nous apparaissent*, *objets qui nous sont donnés*, les objets du monde sensible

nous semble très étroitement lié à celui de la synthèse de l'appréhension par laquelle se constitue en somme toute intuition empirique autre que la sensation isolée, et nous sommes par là conduits à examiner la manière dont s'effectue cette synthèse dans la mesure où il faudrait lui conférer une certaine autonomie. Nous avons fait observer plus haut que la première édition de la *Déduction transcendente* paraissait la mettre dans tous les cas sous la dépendance des concepts, des catégories et de l'unité

appartenant au système de l'expérience et faisant partie de ce que KANT appelle la Nature. Il sera, en effet, prouvé dans la suite que de pareils objets ne peuvent exister que par l'entendement qui en opère la construction au moyen des catégories et qu'ils doivent nécessairement être conformes aux lois de la conscience transcendente, seule susceptible de leur donner l'être. L'admission d'une indépendance de l'intuition et du concept comme puissance constituante ne serait alors qu'une concession provisoire destinée à être ensuite retirée ; elle signifierait simplement : on ne voit pas tout d'abord comment l'intuition ne serait pas indépendante du concept, ou, plus exactement, de la construction opérée par ce concept, de l'objet déterminé par lui ; mais on verrait plus tard que cette indépendance n'existe pas et que, un seul objet étant possible, celui qui est construit par l'entendement, l'objet qui nous affecte se confond obligatoirement avec lui. C'est l'interprétation d'ADICKES, *Kants Lehre von der doppelten Affektion*, etc. p. 88. Or, il est incontestable que KANT s'est bien proposé de démontrer qu'un objet de la Nature, ne pouvant être considéré ni comme une donnée de l'intuition, ni comme une résultante de l'habitude ou de l'association, ni comme une réalité absolue, ne saurait exister qu'à titre de produit de l'activité spirituelle ; il est non moins certain que le paragraphe de la *Critique* dans lequel nous venons de relever à plusieurs reprises l'affirmation de l'indépendance de l'intuition et du concept est orienté vers cette démonstration ; mais, si un objet de la Nature n'est possible que par les lois de l'entendement, si, pour employer une formule de la deuxième édition, je dois soumettre mes intuitions à ces lois afin qu'elles deviennent pour moi un objet, (AK III, 112 ; T. P. 136) il n'en reste pas moins qu'un problème préalable se pose, celui de l'existence même d'un objet de la Nature. Du côté de l'entendement, cet objet implique les catégories, mais, du côté de l'intuition, il implique également certains modes réguliers d'apparition sans lesquels la construction de l'entendement ne trouverait aucune matière, et ce sont précisément ces modes réguliers d'apparition qui sont en question. Autrement dit encore, le terme *objet* n'est pas employé par KANT dans un sens univoque. L'objet qui est donné dans l'intuition, celui dont l'auteur de la *Critique* nous déclare qu'il n'apparaît pas tout d'abord comme devant nécessairement se plier aux règles de l'entendement, c'est l'objet = X, le quelque chose d'inconnu dont il s'agit

d'aperception; mais cette théorie est loin d'être celle qui répond à l'ensemble des affirmations kantienne.

Une première difficulté, relativement facile à résoudre, il est vrai, vient de l'attribution à l'animal du moi de l'appréhension; s'il fallait nécessairement considérer ce terme comme désignant une opération active de groupement analogue à celle de l'homme, nous nous trouverions évidemment en présence de problèmes particulièrement délicats concernant le principe dynamique de cette opération et la représentation de son milieu de réalisation (espace et temps) en dehors de l'esprit humain; mais le mot « *appréhension* », comme la plupart des expressions techniques employées par KANT n'a pas une signification unique; sa valeur doit être regardée, non point comme fixée ne varietur, mais comme déterminée par la réalité à laquelle il correspond et cette réalité n'est pas la même dans tous les cas; l'appréhension animale étant qualifiée dans le brouillon de la lettre au prince de BELOSELSKY d'« *apprehensio bruta sans conscience* », nous paraît être

de savoir si nous pourrions lui substituer ou lui faire correspondre un objet de l'expérience. Pour ne pas employer une terminologie qui éveille des résonances réalistes, on n'aura qu'à traiter l'*X* initial comme le simple produit d'un acte de position, comme un quid de référence que se donne l'esprit en vue de le déterminer en objet de la Nature, et le problème prendra dès lors la forme suivante : les intuitions sont-elles nécessairement traductibles en objets ? Sont-elles susceptibles d'être « épelées » en termes d'objets ? Sommes-nous en droit d'affirmer a priori qu'à nos intuitions doivent correspondre des objets ? Il y a donc, en réalité, comme on le voit, deux questions différentes : pouvons-nous prétendre que toutes nos *Empfindungen* comportent une objectivation, c'est-à-dire sont soumises à des lois ? Pouvons-nous démontrer que ces lois, si elles existent, sont et ne sauraient être que les lois de l'entendement ? Or KANT, après avoir amorcé la première question dans le paragraphe que nous commentons et dans quelques autres textes où est indiquée en passant la contingence de l'expérience, ne l'a jamais traitée d'une manière systématique tandis que la seconde est au contraire l'objet essentiel de la philosophie critique et en particulier de la *Déduction transcendentale des catégories*. Il n'est pas étonnant, dans ces conditions, que le lecteur, ne trouvant qu'une seule réponse aux deux questions, soit fréquemment conduit à considérer le kantisme comme les ayant identifiées.

simplement la présence constamment évanouissante et d'ailleurs purement hypothétique des phénomènes que nous nous représentons comme se succédant chez l'animal sous l'influence de causes extérieures ou selon le jeu de l'habitude et de l'association des idées; nous ne sommes nullement obligés de considérer ces phénomènes comme constitués pour lui et par lui en série ni même comme étant un pour soi; il ne s'agit en fait que d'un mode de représentation par nous et non d'un mode de représentation pour l'animal (1).

La difficulté est autrement importante quand il s'agit de l'homme lui-même car la solidarité du concept et de la synthèse de l'appréhension ou de l'imagination est loin d'être toujours maintenue par KANT; l'admission de deux synthèses différentes dont l'une naîtrait de l'autre par l'adjonction du concept, par une *Beilegung*, selon l'expression de BECK (2), est au contraire la théorie la plus fréquemment professée.

Pour bien préciser cette question, remarquons tout d'abord que l'imagination, facteur indispensable de l'appréhension, est bien une fonction de synthèse et que son rôle n'est nullement, comme le serait celui de l'association des idées, de faire surgir les termes les uns après les autres dans une sorte de mouvement perpétuel qui ne serait pas d'ailleurs saisi comme mouvement; elle a pour rôle d'introduire dans le divers une liaison qu'il ne saurait avoir dans le sens même (3); elle est un pouvoir actif (4); elle doit former une image de ce qui est fourni par l'intuition (5), et KANT insiste particulièrement dans une note sur la découverte qu'il a faite de ce rôle de l'i-

(1) Sur la pluralité des sens du terme *appréhension*, voir en particulier ERDMANN (note à la réflexion II, 552).

(2) *Lettre* du 17 juin 1794 (AK XI, N° 595, p. 490-491).

(3) 1^{re} édit. AK. IV, 99 ; T. P. 156.

(4) D°.

(5) D°.

magination; avant lui, on croyait à tort, déclare-t-il, « que les sens ne nous procuraient pas seulement des impressions, mais encore les liaient (sondern setzten solche auch sogar zusammen) et formaient des images des objets, résultat qui exige sans aucun doute, outre la réceptivité des impressions, quelque chose de plus, à savoir une fonction qui opère la synthèse de ces dernières (1) ». Dans le chapitre I de l'*Analytique des concepts* il attribue à l'imagination la synthèse en général (2) et dans le *Principe de production*, il lui confère le rôle de saisir la succession, c'est-à-dire de relier deux perceptions dans le temps, liaison qui ne saurait être l'œuvre du simple sens et de l'intuition (3).

Or cette synthèse appréhension-imagination, qui est réellement une synthèse et qui aboutit à la constitution de l'unité d'une pluralité, peut être placée sous la dépendance des catégories et de l'unité d'aperception, mais elle peut aussi fonctionner d'une manière indépendante et former ainsi une sorte d'intermédiaire entre l'association des idées et l'édification de l'objet ou d'un monde d'objets. KANT nous dit en effet que « notre appréhension du divers des phénomènes est toujours successive et par conséquent toujours changeante (4) », ce qui nous empêche de pouvoir déterminer par là si le divers, dans l'objet, est lui-même simultané ou successif; il ajoute un peu plus loin que « l'imagination » pouvant « relier deux états de deux manières et faire précéder ainsi l'un ou l'autre dans le temps... j'ai seulement conscience que mon imagination place l'un avant et l'autre après, mais non que, dans l'objet, un état précède l'autre (5) ». « L'appréhension, lisons-nous encore dans les *Analogies*

(1) D^e Note.

(2) 1^{re} et 2^e édit. Ak. III, 91 ; T. P. 110.

(3) 2^e édit., Ak. III, 167 ; T. P. 212.

(4) 1^{re} et 2^e édit., Ak. III, 163 ; T. P. 207.

(5) 2^e édit. Ak. III, 167 ; T. P. 212.

de l'expérience, est seulement un groupement (Zusammenstellung) du divers de l'intuition empirique, mais on n'y trouve aucune représentation de la nécessité de l'existence liée dans l'espace et dans le temps pour les phénomènes qu'elle groupe (1) », et, si, comme nous l'avons vu dans le chapitre I de l'*Analytique des concepts*, l'imagination est considérée comme une fonction de synthèse, cette fonction est dite « aveugle » (2); c'est à l'entendement qu'il appartient d'en « ramener la synthèse à des concepts (3) ».

La première édition de la *Déduction transcendentale des catégories*, où se manifeste le plus nettement la solidarité de la synthèse de l'appréhension et du concept, est d'ailleurs loin d'être homogène d'un bout à l'autre. Déjà, dans la partie initiale que nous avons résumée, on constate une incertitude et une hésitation. Ce concept, qui rendrait compte de l'association des idées parce qu'il interviendrait nécessairement dans l'appréhension, est-il réellement partie intégrante de toute appréhension et de la constitution de toute représentation? KANT paraît, au cours du développement, introduire une restriction : le concept est condition de toute représentation qui nous procure une connaissance (4); sans doute cette condition n'est-elle formulée ici qu'incidemment, sans que soit affirmée la possibilité d'un autre mode de représentation ou d'un autre mode d'appréhension, mais l'intervention successive, dans les paragraphes suivants, de la notion d'objet et de celle de l'unité de l'expérience, nous amène à soupçonner que le concept, présenté d'un côté comme indispensable à l'appréhension en général et comme devant ainsi fournir l'explication de l'association,

(1) 2^e édit. Ak. III, 158-159 ; T. P. 202.

(2) 1^{re} et 2^e édit., Ak. III, 91 ; T. P. 110.

(3) D^o.

(4) Ak. IV, 78 ; T. P. 134.

ne l'est en réalité que pour une appréhension spéciale d'un ordre supérieur et ayant un caractère objectif (1).

Dans la deuxième partie de la même édition de la *Déduction*, si nous voyons certains textes (2) soumettre la constitution de la perception à l'unité objective de la conscience ou à l'aperception originaire, ce qui équivaut à reconnaître, telle qu'elle avait été exposée au début, l'intervention nécessaire de la forme ultime de l'activité spirituelle dans l'appréhension, il faut bien avouer que l'incertitude et l'hésitation vont en s'accroissant et que, à plusieurs reprises, l'imagination paraît pouvoir opérer d'une manière autonome et donner des résultats sur lesquels nous obtenons cette fois de plus grandes précisions: « L'aperception, nous est-il dit, est ce qui doit s'ajouter à l'imagination pure pour rendre sa fonction intellectuelle, car en elle-même la synthèse de l'imagination, bien que pratiquée a priori, est cependant toujours sensible, parce qu'elle relie simplement le divers comme il *apparaît* dans l'intuition, par exemple la figure d'un triangle (die Gestalt eines Triangels (3) ».

L'imagination, dans la mesure où KANT nous la présente comme pouvant fonctionner à part, aboutirait donc à nous fournir des figures (4). Mais la figure, qui est ainsi le produit d'une forme spéciale de synthèse, par quoi se carac-

(1) Et cela d'autant plus qu'il nous est dit (1^{re} et 2^e édit. Ak. III, 92; T. P. 110) que la synthèse du divers de l'intuition pure par l'imagination ne nous donne encore aucune connaissance.

(2) Ak. IV, 90; T. P. 160.

(3) Ak. IV, 91; T. P. 161.

(4) Cf. le texte des *Lose Blätter* (après le 20 janvier 1780; REICKE B12, III, p. 113-114) dans lequel nous voyons également affirmé: a) que l'imagination empirique, dans l'appréhension, suppose l'imagination pure, et que l'imagination pure suppose l'imagination transcendentale, ce qui répond à la solidarité qu'aurait la synthèse de l'appréhension avec l'unité d'aperception et avec l'entendement; b) que la synthèse pure de l'imagination ne produit rien que des figures, ce qui paraît, au contraire, la distinguer de la synthèse transcendentale de l'imagination et la désolidariser de l'entendement et de l'unité d'aperception. Voici d'ailleurs la traduction du passage en question :

térise-t-elle relativement à une autre synthèse où le concept et l'unité d'aperception seraient intervenus ? Quatre hypothèses sont possibles entre lesquelles rien, dans le passage considéré, ne nous permet de décider : a) la figure est un ensemble dont les termes n'ont aucune liaison objective, le divers qu'elle groupe s'est présenté d'une façon accidentelle dans l'intuition empirique (1); nous ne

* L'unité de l'aperception relativement au pouvoir de l'imagination est l'entendement. Règles. Relativement au pouvoir de reproduction, l'unité est analytique, relativement au pouvoir producteur, synthétique. L'unité synthétique de l'aperception relativement au pouvoir transcendantal de l'imagination est l'entendement pur. Ce pouvoir transcendantal est celui qui détermine en général relativement au temps tous les phénomènes d'après des règles qui sont valables a priori.

Les trois premiers pouvoirs n'ont pas à être expliqués.

La synthèse transcendantale de l'imagination est à la base (liegt zum Grunde) de tous nos concepts de l'entendement.

L'usage empirique de l'imagination repose sur la synthèse de l'appréhension de l'intuition empirique, qui donc peut aussi être reproduite ou à l'analogie de laquelle une autre peut être faite. Dans ce dernier cas, c'est l'imagination productive.

L'imagination productive est ou pure ou empirique. Celle qui est pure. L'imagination est une synthèse partiellement productive et partiellement reproductrice. La première rend la dernière possible, car, si nous n'avons pas fait du divers une représentation par la synthèse [rayé : saisi par l'imagination], nous ne pouvons pas non plus relier celle-ci avec d'autres dans notre état suivant.

L'imagination productive est 1° empirique dans l'appréhension, 2° pure, mais sensible relativement à un objet de l'intuition pure sensible, 3° transcendantale relativement à un objet en général. La première suppose la seconde et la seconde suppose la troisième.

La synthèse pure de l'imagination est le fondement de la possibilité de la synthèse empirique dans l'appréhension, et, par suite aussi, de la perception. Elle est possible a priori et ne produit rien que des figures (und bringt nichts als Gestalten hervor). La synthèse transcendantale de l'imagination concerne uniquement l'unité de l'aperception dans la synthèse du divers en général par l'imagination. Par là un concept d'un objet en général est pensé selon les divers modes de la synthèse transcendantale. La synthèse a lieu dans le temps. »

M. VICTOR BASCH, *Du rôle de l'imagination dans la théorie kantienne de la connaissance* (Revue de Métaphysique et de Morale, 1904) assimile l'imagination productrice à l'imagination a priori et l'imagination reproductrice à l'imagination a posteriori (p. 431-32, 437).

(1) Le texte que nous venons de citer (supra 294, note 3) ne précise pas s'il s'agit d'intuition pure ou d'intuition empirique. Le triangle dont il est question est-il appréhendé dans l'expérience ou construit a

pouvons donc en regarder la reproduction comme *nécessaire* ; b) la figure n'a pas de généralité, elle ne relève pas, du côté du sujet, d'un mode d'action, d'une loi intérieure qui la rend indéfiniment reproductible, de telle sorte que

priori ? Aucune indication ne nous est fournie à ce sujet. A vrai dire on ne voit pas comment, dans le domaine de l'intuition pure, pourrait se produire une incorporation accidentelle du divers à la synthèse imaginative, une sorte de rencontre sans valeur universelle d'un donné avec le dessin tracé par l'imagination. COHEN (*op. cit.* chap. VIII, p. 304) ne fait en somme que reproduire à peu près exactement les développements de la *Critique* sans nous apporter aucune lumière : « Dans cette recognition, on ne peut s'en tenir à une image. L'imagination du triangle ne peut donner la règle selon laquelle trois lignes droites réunies d'une manière déterminée fournissent nécessairement cette intuition géométrique. Cette règle présuppose que nous pensons le triangle comme objet. Mais cela exige l'unité de la conscience qui s'acquiert dans le concept. Le concept est ce qui donne à la représentation son objet, qui fait de celui-ci l'objet de la connaissance et de l'expérience ». La difficulté est de savoir comment, dans le domaine de l'a priori, si l'idée de la rencontre accidentelle dont nous parlions plus haut est dépourvue de sens, peuvent se distinguer la synthèse pure de l'imagination et la synthèse conceptuelle. Il est incontestable que KANT admet trois étapes (1^{re} et 2^e édit., Ak. III, 92 ; T. P. 110) : la première, que nous aurons à définir plus loin et qui donne ce qu'il appelle un divers a priori, la seconde qui consiste précisément dans la synthèse de ce divers par l'imagination, la troisième qui fournit de l'unité à cette synthèse pure et qui relève de l'entendement ; nous montrerons que la première démarche, sur laquelle la *Critique* ne nous fournit aucun renseignement, doit être conçue comme une genèse dynamique ; par cette première démarche nous est procuré le divers dont la situation à l'égard des synthèses ultérieures est d'ailleurs amphibologique : est-il le *milieu dans quoi* des constructions, c'est-à-dire leur cadre et leur forme ? Est-il la *matière* qu'elles organisent ? Il existe ici dans le kantisme une incertitude manifeste, — mais, quoi qu'il en soit de cette question particulière sur laquelle nous reviendrons, on comprend que, une fois constitué le milieu ou donné le divers, l'esprit puisse grouper ce divers en figures ou découper à l'intérieur du milieu, à l'intérieur du *dans quoi* les figures les plus différentes, opération qui relève de l'imagination ; il suffit, pour réaliser cette seconde opération, telle que KANT paraît la concevoir, d'abandonner relativement à la première le point de vue dynamique, de ne plus s'installer dans la genèse du milieu spatial et de prendre désormais l'espace comme un donné ; l'esprit se place alors, en quelque sorte, devant l'espace, s'extériorise par rapport à lui, et se propose de déterminer les différentes figures dans le milieu qui lui est ainsi fourni. Reste à passer de la synthèse imaginative à la synthèse conceptuelle ; qu'il y ait entre les deux une différence de précision, on ne saurait le mettre en doute, mais une différence de précision constitue seulement une différence de degré et tout dépend simplement de la complexité de la figure à la-

sa reproduction, non seulement n'est pas nécessaire, mais n'est même pas *possible*; — c) la figure est la réunion de simples déterminations individuelles du moi passif, réunion opérée par l'imagination et n'ayant que le caractère

quelle nous avons à faire; — si, en présence d'une courbe compliquée, l'imagination est insuffisante comme instrument de reproduction et de recognition correctes, il n'en est pas de même par exemple pour le tracé de la ligne droite ou même pour celui du triangle; en quoi peuvent bien ici différer la synthèse conceptuelle et la synthèse imaginative? Nous ne voyons pas que le kantisme nous fournisse la moindre lumière à ce sujet. Il n'en serait pas de même évidemment si nous pouvions considérer les images comme toutes faites, les traiter comme des données et les contempler du dehors en adoptant à leur égard une position analogue à celle que nous avons définie lorsqu'il s'est agi de passer de la genèse du divers ou du milieu spatial à la synthèse imaginative, mais, si une attitude de ce genre, qu'on pourrait appeler méthode d'interrogation des figures et que KANT paraît bien viser dans la *Préface de la 2^e édition* quand il l'oppose à la méthode constructive, est possible dans certains cas et même s'impose encore aujourd'hui plus d'une fois aux mathématiciens (voir PIERRE BOUTROUX, *Les principes de l'Analyse mathématique*, tome II, p. 261), elle ne saurait cependant nous faire oublier que l'être mathématique, objet de cette contemplation et de cette interrogation, a été produit par une synthèse et que, par conséquent, il ne peut, d'aucune façon, être envisagé comme un simple donné, comme appartenant au hic et nunc, comme ayant un caractère intrinsèquement individuel. Les formules mêmes de KANT nous interdisent d'adopter cette solution, car il s'agit ici, nous dit-il, de ramener à des concepts, non pas les représentations, mais « la synthèse pure des représentations ». Admettrait-on que le terme de synthèse fût pris dans ce texte d'une manière statique et désignât l'effet de l'opération, non l'opération elle-même, on ne saurait évidemment, puisqu'il est question de synthèse pure, isoler le résultat de l'action qui est susceptible de le produire et assimiler à des faits les figures engendrées dans le domaine de l'a priori par l'imagination. A travers l'obscurité et l'incertitude des termes, il nous semble que le but essentiel de KANT a été de montrer que l'entendement était constitutif du monde des mathématiques comme il l'est du monde sensible, qu'il n'était pas seulement « un pouvoir de se faire des règles par la comparaison des phénomènes », mais un « législateur »; si donc on considère les figures idéales engendrées par l'imagination, il ne faudra pas croire que la science consistera dans le fait de prendre une attitude contemplative devant ces figures comme devant des objets donnés ou des représentations statiquement envisagées pour s'en former en quelque sorte des concepts comparatifs obtenus par abstraction et par induction; il s'agira au contraire pour le mathématicien de chercher des lois génératrices, des lois de construction ou de reconstruction. Mais, nous le répétons, le travail de l'entendement ainsi compris ne se distingue pas radicalement du travail de l'imagination, il ne fait que le prolonger et il se confond même avec

subjectif d'un événement psychologique (1) ; — d) la figure est un assemblage d'événements d'Univers dont la rencontre a été fortuite; elle a donc, si l'on veut, un caractère objectif, mais elle reste limitée au hic et nunc où elle a été constituée. Ces quatre hypothèses ne sont pas d'ailleurs toutes incompatibles entre elles ; laissons de côté les deux dernières dont nous aurons à nous occuper ultérieurement; si on admettait simultanément les deux premières, la synthèse de l'imagination, ne comportant ni reproduction possible ni reproduction nécessaire, serait menacée en tant que synthèse et on pourrait se demander si l'image ne se constitue pas en somme d'elle-même par une sorte de combinaison mécanique de ses éléments tels qu'ils sont donnés et au fur et à mesure qu'ils le sont dans la passivité du sujet.

Le *schématisme* devrait, semble-t-il, nous fournir quelques lumières puisque nous y trouvons une étude des rapports de l'image et du schème, mais, si la situation du schème est nettement définie par sa relation avec le con-

lui dans les synthèses les plus simples ; la substitution d'un mode de combinaison plus précis et plus rigoureux à la synthèse imaginative qui a présidé à la constitution d'une figure ne diffère pas essentiellement de celle qui consiste à remplacer un procédé générateur relevant nettement de l'entendement par un autre procédé de reconstruction, plus riche de conséquences ou plus apte à mettre en lumière une propriété déterminée ; ce n'est pas seulement en face des produits de l'imagination que l'esprit peut se placer comme devant des résultats donnés pour se proposer de les reconstruire conceptuellement au moyen d'éléments déterminés et coordonnables selon des lois ; il peut prendre en effet exactement la même attitude devant les productions mêmes de l'entendement, par exemple devant les nombres obtenus tout d'abord par l'addition de l'unité à l'unité, et chercher à les retrouver par d'autres modes de combinaison.

(1) Nous ne croyons pas qu'il y ait lieu de refuser d'employer le terme d'image pour les phénomènes du sens interne puisque KANT appelle le temps, comme l'espace une image pure (1^{re} et 2^e édit., Ak. III, 137 ; T. P., 178). Il est vrai qu'il paraît, quelques années plus tard, avoir oublié lui-même ce qu'il avait écrit puisqu'il déclare dans sa polémique avec EBERHARD : « Où ai-je jamais nommé elles-mêmes des images les intuitions de l'espace et du temps dans lesquelles les images sont pour la première fois possibles... » (Ak. VIII, 292).

cept dont il est en quelque sorte le prolongement dans le domaine de l'imagination, il n'en est pas de même pour l'image. KANT paraît, en effet, tantôt la traiter comme une réalité indépendante ayant ses caractéristiques propres et pouvant être placée à côté du schème pour lui être comparée, tantôt l'envisager comme une simple résultante du schème, comme le terme ultime de son incarnation. Sous le premier aspect, elle en diffère surtout par son caractère singulier et strictement délimité : par exemple « quand je dispose cinq points à la suite les uns des autres, c'est là une image du nombre cinq » ; au contraire, dans le schème « l'imagination n'a pas en vue une intuition particulière, mais seulement l'unité dans la détermination de la sensibilité » ; quand je pense « un nombre en général qui peut être cinq ou cent », je me représente « une méthode pour donner à une quantité son image conformément à un concept » et j'ai alors à faire à un schème, celui-ci pouvant être défini « la représentation d'un procédé de l'imagination pour procurer à un concept son image ». (1) Mais dans les textes précédents se manifeste déjà l'autre conception du rapport qui existe entre le schème et l'image, ce rapport consistant dans une subordination ; KANT est, d'ailleurs, encore plus explicite quand il écrit un peu plus loin que le schème est « un produit et comme un monogramme de l'imagination a priori, par lequel et conformément auquel les images deviennent tout d'abord possibles. » (2). Il semble donc que la différence d'extension entre l'image et le schème ne suppose pas un mode opératoire distinct pour la formation de l'image ; « le pouvoir empirique de l'imagination productrice (3) » dont elle est le « produit » serait le simple achèvement de

(1) 1^{re} et 2^e édit. Ak. III, 135 ; T. P., 177.

(2) D^e Ak. III, 136 ; T. P., 178.

(3) D^e.

l'action du schème rapporté comme nous venons de le voir à l'imagination a priori.

Toutefois, il faut préciser en quoi consiste exactement cette diversité d'extension et ce qu'elle implique ; la différence du schème et de l'image vient-elle seulement de ce qu'on passe par exemple de la pensée du nombre en général à celle du nombre cinq, nombre entièrement déterminé ? On ne voit pas comment une telle opposition serait justifiée, car cette détermination ne change pas la nature fondamentale de l'opération de l'imagination ; le nombre cinq est, en effet, indéfiniment reproductible et nous ne pénétrons pas réellement avec lui dans le domaine de l'individuel ; nous restons dans celui des actions constructives dont le propre est de recéler un infini virtuel ; pour que du schème on puisse passer à l'image, il nous semble qu'il faut que l'activité s'achève en passivité, que nous ayons par exemple nommé des sensations ou ce qui leur correspond. Nous serions ainsi ramenés à nos hypothèses c et d sur le fonctionnement de l'imagination livrée à elle-même, fonctionnement dont il nous est parlé dans la première édition de la *Déduction transcendentale des catégories* ; celui-ci ne serait pas indépendant au point de supposer ou d'admettre une absence complète de concept puisque dans la constitution de toute image entre un schème et par conséquent un concept, mais le contenu qualitatif qui viendrait remplir le cadre construit par l'esprit s'y insérerait d'une manière accidentelle ; l'opération de groupement des données empiriques, bien qu'effectuée toujours du côté de l'esprit suivant une loi, celle qui préside à la figure effectivement tracée, ne pourrait nullement être envisagée comme enchaînant les sensations, ou, ce qui revient au même, comme correspondant à un objet du monde sensible (1) ; la reproduc-

(1) Si je perçois par exemple selon une ligne droite, je rencontrerai un certain nombre d'objets et je serai diversement impressionné ; mais

tion serait donc du côté de l'esprit un *possible*, mais elle ne pourrait pas être conçue du côté de la Nature comme *nécessaire*.

Les observations précédentes nous paraissent confirmées par le caractère incertain de la terminologie dans la première édition de la *Déduction transcendentale* ; l'association des idées exige, comme nous l'avons vu, que les phénomènes se reproduisent et que, par conséquent, ils aient entre eux une liaison ; elle n'implique pas en revanche que cette liaison soit nécessaire et universelle à moins de lui conférer à elle-même ces caractères, ce qui est bien l'idée de KANT (1), mais ne saurait être considéré comme celle de HUME ; toutefois, si la liaison ainsi exigée par l'association n'est pas un simple fait, et c'est précisément ce que l'auteur de la Critique veut démontrer, si elle se laisse prouver a priori comme une conséquence du fonctionnement de l'esprit dans l'acte de connaissance, il faut

si la ligne droite est, en tant que telle, indéfiniment reproductible et correspond à un potentiel illimité du côté de l'esprit, elle ne réalise du côté du donné aucune liaison tant que je n'ai pas posé que ces objets ou ces sensations forment dans le système de l'expérience un groupe auquel il appartient d'être en ligne droite. — Nous avons admis que l'image suppose une rencontre entre le développement de l'acte spirituel et les données sensibles, une sorte d'incarnation du schème. Cette conception, outre qu'elle nous paraît la plus conforme à l'esprit de la distinction instituée par KANT, correspond spécialement à la définition de l'image comme produit du pouvoir empirique de l'imagination productrice. Cependant, il est incontestable qu'aucune interprétation ne s'accorde exactement avec tous les textes. KANT nous parle en effet d'images pures, soit qu'il s'agisse des figures mathématiques, soit qu'il s'agisse de l'espace et du temps (1^{re} et 2^e édit. Ak. III, 137 ; T. P., 178). L'espace et le temps sont même opposés en cette qualité au nombre, schème de la quantité. Il ne saurait être évidemment question de rattacher ces images pures au pouvoir empirique de l'imagination, ce qui prouve l'impossibilité de leur appliquer la définition de l'image que nous venons de rappeler et qui cependant en précède presque immédiatement l'introduction. La question se complique encore du fait que l'espace et le temps sont, un peu plus loin, dans l'étude du principe suprême des jugements synthétiques, considérés comme des schèmes qui se rapportent à l'imagination reproductrice et dans lesquels celle-ci introduit les objets de l'expérience. (1^{re} et 2^e édit. Ak. III, 144 ; T. P., 187).

(1) 1^{re} édit. Ak. IV, 84-85 ; T. P., 147-148.

que cet acte entraîne non pas seulement la possibilité mais encore la nécessité de la répétition. Or tout acte de synthèse, quel qu'il soit, fonde cette possibilité qui fonde à son tour la « recognition » des phénomènes (la possibilité de reproduire indéfiniment le cercle en s'appuyant sur sa loi de génération permettant, en effet, de reconnaître tous les cercles comme cercles) ; mais, pour que nous ayons le droit d'admettre une nécessité de la reproduction, il faudra évidemment recourir à un facteur nouveau qui sera l'idée d'un objet appartenant au système de l'expérience (1). Dans la critique de HUME les deux modes de synthèse tendent à être confondus, à la fois pour les besoins de l'argumentation *ad hominem* et pour ceux de la déduction transcendente, mais le caractère mixte des opérations spirituelles, tel que d'ailleurs il est reconnu dans les nombreux textes que nous avons cités, se manifeste par l'utilisation simultanée et sans discernement des termes « possible » et « nécessaire » pour désigner les conséquences de l'intervention du concept dans l'appréhension (2) ;

(1) Nous réunissons les deux conditions : objet et système de l'expérience, car elles nous paraissent solidaires, bien que KANT les introduise successivement dans le texte considéré de la *Critique*. Le triangle qui est pris comme type d'objet n'est pas en réalité un véritable objet ; il ne constitue qu'un possible de la reproduction.

(2) 1^{re} édit., Ak. IV, 78 ; T. P., 134. « Si maintenant nous pouvons montrer que même nos plus pures intuitions *a priori* ne nous procurent aucune connaissance en dehors du cas où elles contiennent une liaison du divers telle qu'elle rende *possible* une synthèse universelle de la reproduction, alors cette synthèse de l'imagination est fondée aussi avant toute expérience sur des principes *a priori* et l'on doit admettre une synthèse transcendente pure de cette imagination, synthèse qui sert de fondement à la possibilité de l'expérience (en tant que cette possibilité suppose nécessairement le caractère reproductible des phénomènes).

1^{re} édit., Ak. IV, 80 ; T. P., 138-139 : « Mais cette unité synthétique est impossible si l'intuition n'a pas pu être produite selon une règle par une fonction de synthèse telle qu'elle rende *a priori nécessaire* la reproduction du divers et possible un concept dans lequel ce divers s'unifie. Ainsi nous pensons un triangle comme objet lorsque nous sommes conscients de la liaison de trois lignes droites d'après une règle selon laquelle une telle intuition *peut* toujours être représentée. Cette

celui-ci apparaît donc comme jouant un rôle différent selon les cas, mais comme n'étant jamais absent.

Nous ne croyons donc pas que l'autonomie du fonctionnement de l'imagination, telle qu'elle semble se manifester dans certaines formes inférieures de l'appréhension, puisse avoir comme effet de la priver des caractères de toute activité spirituelle constructive ; la figure dessinée doit être intrinséquement considérée comme indéfiniment renouvelable ; elle porte nécessairement en elle la loi intérieure de sa génération, même si cette loi n'y est pas toujours nettement aperçue ni entièrement et immédiatement possédée. L'unité synthétique de la liaison spirituelle ne peut jamais être envisagée comme fermée définitivement sur elle-même, comme épuisée dans un temps donné et limitée aux dimensions d'un événement ou d'une série d'événements ; elle ne saurait être une unité de simple enregistrement. Si on appelle concept « la conscience de l'unité de la synthèse » ou « cette conscience une qui réunit dans une représentation le divers intuitionné successivement et au fur et à mesure reproduit » (1), il est évident que le fonctionnement de l'imagination recèle un concept. Et nous ne devons pas nous laisser arrêter par le fait que, d'après KANT, « nous avons rarement conscience (2) » de l'opération de synthèse imaginative, car il nous parle dans des termes à peu près identiques du concept lui-même (3). Ce qui fait ici défaut, ce n'est donc pas à proprement parler le concept comme unité synthétique et analytique de la conscience constructive, c'est *le concept d'un objet* qui, d'une manière ou de l'autre, nous permettra, au lieu de

unité de la règle détermine alors tout divers et le limite à des conditions qui rendent possible l'unité de l'aperception. »

(1) 1^{re} édit. Ak. IV, 79 ; T. P., 136.

(2) 1^{re} et 2^e édit., Ak. III, 91 ; T. P., 110.

(3) 1^{re} édit., Ak. IV, 79 ; T. P., 136-137. Signalons cependant que M. VICTOR BASCH (*Du rôle de l'imagination dans la théorie kantienne de la connaissance*) oppose la synthèse imaginative à la synthèse de l'entendement comme l'inconscient au conscient (p. 427, 429-430, 440).

tracer seulement un dessin dans lequel ou le long duquel viendront se grouper accidentellement certaines impressions sensibles, d'enchaîner ces impressions, de les déterminer activement et de leur assigner une place dans le sens interne en général.

Le rôle de l'imagination dans la synthèse de l'appréhension en tant que cette synthèse jouirait d'une réelle autonomie relativement à la constitution de l'objet et du système de l'expérience n'est plus mentionné dans les *Prolégomènes* et dans la seconde édition de la *Déduction transcendentale des catégories* ; dans ce dernier texte (1), nous voyons bien l'imagination productrice opposée à l'imagination reproductrice, mais la spontanéité qui caractérise la première paraît tout entière ramenée à celle de l'entendement qui lui sert en quelque sorte de loi de *Setzung* tandis que l'imagination reproductrice semble se confondre avec l'évocation des idées puisqu'elle est placée sous la direction des lois empiriques de l'association ; il s'agit en somme dans ce deuxième cas du simple phénomène de circulation dont nous avons parlé plus haut. Mais il est manifeste que le schème ainsi présenté est tout à fait insuffisant. KANT ne nous parle plus, en effet, des conditions mêmes de la formation de l'association ; or, s'il y a une liaison associative et si cette liaison se distingue de la liaison de l'entendement, il faut bien nous indiquer quel est le milieu, quelle est la forme déterminante de cette synthèse, autrement dit quel est le principe de la constitution initiale de la série, si empirique ou si contingente soit-elle. D'autre part, il ne suffit pas de déclarer que la série une fois construite tendra à se reproduire et qu'ainsi il y aura une *Setzung* soumise aux lois de l'association des idées et déterminée par elles ; comme nous l'avons dit, cette *Setzung* ne pourrait consister que dans une progression indéfinie où un seul phénomène serait chaque fois

(1) § 24, Ak. III, 120 ; T. P., 151.

présent ; bref la série ne s'apercevrait pas comme série ; le terme d'imagination reproductrice est donc assez mal choisi ; il suppose ou provoque une confusion entre la faculté qui détermine la réapparition des phénomènes et celle qui effectue le groupement ; or, il faut au contraire un acte spécial de représentation, procédant soit par anticipation soit par réflexion, pour permettre d'embrasser les termes dont la reproduction n'est que successive, et cela même si cette succession est purement contingente, individuelle et soumise à des conditions subjectives ou accidentelles. Autrement dit, il ne suffit pas de parler d'association, ni d'imagination reproductrice dans le sens de reproduction sous l'influence des lois de l'association, il faut poser le problème de l'unité de la conscience dans cette association ou dans cette reproduction.

Mais, précisément, n'est-ce pas sous la forme de l'introduction de cette unité qu'est comblée la lacune qui paraît exister dans la deuxième édition de la *Déduction* au point de vue du rôle autonome de l'imagination comme fonction de synthèse ? Le § 18 introduit, en effet, ce que KANT appelle l'« *unité subjective de la conscience* » ; cette unité subjective nous fournira peut-être la solution de la question et nous devons nous demander en quoi elle consiste. Or il nous semble, à l'examen du texte considéré, que cette unité est tout d'abord celle de l'appréhension non déterminée ni dirigée par les concepts d'objet et d'expérience, une unité d'appréhension de caractère essentiellement intuitif (1), analogue à celle que nous venons d'essayer de dégager dans la première édition et que nous avons également mise en lumière dans l'étude de la critique de l'idéalisme problématique en recherchant ce que

(1) Nous entendons d'ailleurs ici désigner par ce terme une intuition dynamique et constituante opérant à la manière d'un concept, et nullement une image, une donnée ou une représentation statiquement envisagée.

donnerait la représentation spatiale indépendamment du système des catégories dynamiques. L'auteur de la Critique nous dit en effet : « Que je puisse avoir empiriquement conscience du divers comme simultané ou comme successif, cela tient à des circonstances ou à des conditions empiriques ». On pourrait être tenté, il est vrai, d'interpréter ces affirmations d'une manière disjonctive en traduisant que, selon les circonstances, les mêmes phénomènes seraient susceptibles d'apparaître comme simultanés ou successifs, mais cette interprétation n'est guère acceptable ; certains phénomènes comme les états de représentation sont nécessairement successifs, et d'autres, comme, par exemple, la couleur, ne peuvent pas être séparés de la spatialité ; il ne saurait donc, à notre avis, être question de changement possible d'essence, de passage qualitatif d'une forme à l'autre, mais simplement d'objectivité ; KANT veut dire que succession et simultanéité telles qu'elles se présentent dans l'appréhension primitive ne sont qu'affaire de circonstances et ne doivent pas être interprétées immédiatement comme une preuve de succession et de simultanéité dans le monde des objets ; nous ne pouvons pas affirmer comme valable universellement ce qui n'apparaît primitivement qu'en nous ; il y a là une transposition à laquelle nous ne sommes pas autorisés ; cette transposition constitue précisément l'essence du « *Schein* », de l'apparence, qu'il faut bien se garder de confondre avec le phénomène ; bien plus, pour opérer cette transposition, fût-elle fausse et inexacte, c'est-à-dire pour nous tromper aussi bien que pour affirmer une vérité relativement au monde objectif, nous avons besoin de l'idée d'objet, de l'idée de l'unité de l'expérience, du système catégorial ; l'erreur appartient à l'objectivation et non à l'unité subjective de la conscience.

Or cette unité subjective ainsi délimitée se confond avec la constitution même de l'association, et cette constitution

'semble bien ici nettement distincte de celle qui s'effectue sous la direction des catégories, contrairement à la thèse du conditionnement de la synthèse de l'appréhension par les concepts que KANT avait voulu, au moins dans une certaine mesure, établir dans la première édition. Mais, quand il s'agit de pénétrer dans la nature de l'unité ainsi affirmée comme autonome, les lumières qui nous sont fournies sont tout à fait insuffisantes. Nous voyons bien, il est vrai, ce qui la sépare de l'unité objective : les termes qui y entrent comme matière n'ont pas été situés l'un par rapport à l'autre selon une loi ; ils se sont insérés accidentellement dans un cadre qui ne les détermine pas, qui glisse sur eux sans pouvoir prétendre en provoquer l'apparition et sans pouvoir leur assigner à l'intérieur de lui-même une place définie, mais ils n'en sont pas moins, d'autre part, compris dans ce cadre, et, par l'intermédiaire de celui-ci, dans une conscience qui est qualifiée précisément de subjective ; or, cette conscience, qu'est-elle ? Si nos observations antérieures sont exactes, le fait qu'elle n'est pas législatrice relativement à la situation respective des matériaux qu'elle groupe et que cette situation reste ainsi en elle indifférente ou sans valeur objective, ne l'empêche pas d'être active, constructive, dans l'édification du cadre spatio-temporel où ces matériaux viennent s'insérer, et c'est précisément sur cette activité, dont l'admission est inévitable, qu'on voudrait voir la *Critique* fournir des renseignements explicites ; or ces renseignements nous font défaut. KANT nous dit en effet que l'unité subjective de la conscience est « une détermination du sens interne » par laquelle le divers de l'intuition est donné empiriquement pour être lié, c'est-à-dire pour être groupé selon les lois de l'unité objective de la conscience. Mais que signifie « détermination du sens interne » ? Cette expression, loin de nous éclairer sur l'activité dont nous avons parlé, pourrait nous faire croire encore une fois qu'il s'agit

d'un phénomène purement passif, d'une pluralité donnée dans la sensibilité sans aucune initiative du sujet, pluralité dont la conscience constructive devrait s'emparer ultérieurement pour en effectuer la liaison. Toujours, semble-t-il, pour caractériser l'unité subjective envisagée, KANT nous parle de « l'unité empirique de la conscience par (durch) l'association des représentations ». S'agit-il d'une unité empirique résultante, dont l'association serait le principe, de telle sorte que l'unité de la conscience y apparaîtrait comme un produit ? S'agit-il au contraire d'une unité de la conscience opérante et active qui se réaliserait par le moyen et par l'intermédiaire de l'association, dont celle-ci ne serait par conséquent que l'instrument ? Il faut bien avouer que la première interprétation est la plus vraisemblable. Enfin il est question un peu plus loin de l'« unité empirique de l'aperception », unité, ajoute KANT, « que nous n'examinerons pas ici, qui dérive de la première [l'unité transcendente] sous des conditions données in concreto et qui n'a qu'une valeur subjective » ; cette unité empirique n'est certainement pas une particularisation, une application à une matière déterminée de la conscience transcendente et de l'unité objective de l'aperception ; comme nous l'avons dit antérieurement, l'entendement appliqué reste l'entendement et la conscience objective demeure dans ses manifestations spéciales une conscience objective ; l'aperception empirique dont il est ici parlé, n'étant que subjectivement valable, ne peut donc être qu'identique à l'unité subjective de la conscience ci-dessus examinée. Il semble simplement que KANT considère maintenant un autre aspect de cette unité subjective et qu'il vise, non seulement le cas de l'appréhension aveugle, incapable d'insérer dans le donné des rapports universellement valables, mais encore les synthèses arbitraires ou même intentionnelles qui peuvent entrer dans des systèmes de finalité de caractère exclu-

sivement personnel et, par suite, dépourvus de valeur objective; c'est ainsi que « l'un relie la représentation d'un certain mot avec une chose, l'autre avec une autre chose », et il est bien certain que, si cette liaison peut être un principe de reproduction, cette possibilité concerne uniquement la position en moi, dans mon sens interne, de la même série de termes, sans être susceptible d'être étendue à toutes les consciences ni à plus forte raison de constituer pour elles une nécessité. Par ces remarques nous sommes évidemment fixés avec plus de précision sur l'extension et les formes de la conscience subjective, mais nous ne progressons nullement dans la détermination analytique de ses conditions (1).

Ce n'est pas non plus la première édition qui pourra nous fournir les renseignements cherchés. L'*aperception empirique* y est assimilée au *sens interne*, et le sens interne à son tour n'y apparaît pas sous la forme de l'unité synthétique d'un divers, mais sous celle d'une révélation sensible de notre moi objet. L'argumentation kantienne présente même ici une singulière confusion :

(1) Au cours du paragraphe que nous venons de commenter, KANT nous donne encore l'indication suivante : « L'unité empirique de la conscience, par l'association des représentations, concerne (betrifft) elle-même un phénomène et est tout à fait contingente ». Ce texte signifie sans doute que, dans le système général de l'expérience, en allant de l'objectif au subjectif, on apercevrait le contenu de la représentation subjective comme un effet résultant de certaines conditions données in concreto (die auch nur von der ersten unter gegebenen Bedingungen in concreto abgeleitet ist). C'est probablement pour cette raison que dans le § 24 il est dit que l'imagination reproductrice « dont la synthèse est soumise uniquement à des lois empiriques, c'est-à-dire à celles de l'association, n'appartient pas à la philosophie transcendente, mais à la psychologie. » Toutefois cette élimination n'est pas satisfaisante car, si le contenu spécial des liaisons peut être interprété d'une manière purement phénoménale et comme une résultante en ce qui regarde sa spécificité, il ne saurait en être de même pour la forme de la synthèse et pour la conscience qui y préside. Le temps et l'espace de la liaison subjective, la conscience comme unité de cette liaison, comme unité d'une pluralité de quelque ordre ou de quelque valeur qu'elle soit, ne sauraient être traités comme des résultantes, et le problème de la forme de la synthèse se pose pour toute série sans distinction.

cherchant la condition nécessaire de l'unité de la conscience dans le concept d'un objet, l'auteur de la Critique est conduit à la placer dans l'unité d'aperception et il ajoute que le sens interne est tout à fait insuffisant pour remplir ce rôle parce qu'il ne peut donner « aucun moi stable et permanent dans ce flux de phénomènes intérieurs (1) »; or, on ne voit pas très bien comment cette observation peut contribuer à la marche du raisonnement. Ce qu'exige en effet la constitution de la connaissance, c'est un moi identique comme moi constructeur, comme moi copule d'Univers, tandis que le sens interne, même s'il pouvait nous fournir un moi identique, ne nous donnerait jamais qu'un moi substance, un moi substrat, qui ne remplirait nullement les conditions requises puisqu'il serait en rapport avec les événements psychologiques et non avec les phénomènes en tant qu'ils appartiennent à la réalité objective de la représentation. KANT semble ici influencé par la position de HUME qui déclare impossible de trouver dans une impression permanente l'origine de l'idée du moi parce que, en descendant en nous-mêmes, nous ne découvrons que des perceptions particulières et jamais une telle impression; il est en effet évident qu'on ne saurait saisir son moi identique par le sens interne, si on entend par là un sens qui nous révélerait une réalité préalable et qui prétendrait la découvrir dans une donnée ou dans une manifestation sensible; mais il s'agit alors d'un problème tout différent de celui qu'examine la *Critique* quand elle veut déterminer les facteurs nécessaires de l'unité de l'objet ou de l'Univers (2). A ce point de

(1) Ak. IV, 81; T. P., 140.

(2) La seule conclusion qu'on pourrait tirer de cette observation sur l'impossibilité pour le sens interne de nous fournir l'identité du moi-objet devrait être celle que nous trouvons dans un passage de la deuxième édition, § 16 (Ak. III, 110; T. P., 132): « car, autrement, j'aurais un moi aussi divers et d'autant de couleurs que j'ai de représentations dont j'ai conscience. »

vue, la deuxième édition nous paraît présenter la question d'une manière beaucoup plus exacte, en opposant l'unité subjective de la conscience à l'unité objective et en nous montrant que cette dernière n'est possible que grâce à l'intervention de la conscience transcendente opérant par le moyen des catégories.

Mais la solution que nous cherchons ne se trouve-t-elle pas dans les *Prolegomènes* où le *jugement de perception* (*Wahrnehmungsurtheil*) intervient dans l'unité subjective de la conscience tandis que l'unité objective est rattachée au *jugement d'expérience* (*Erfahrungsurtheil*)? Ne doit-on pas regretter la disparition de cette participation du jugement à la constitution de l'unité subjective et son remplacement dans la deuxième édition de la *Critique* par le simple jeu de l'association des idées, KANT réservant désormais le jugement à la seule unité objective (1) ? Il semblerait au premier abord qu'on devrait répondre affirmativement, puisque le jugement est une opération consciente et active, capable d'embrasser une pluralité dans l'unité d'une pensée, et non pas une simple fonction mécanique de circulation. Mais, quand on examine la question de plus près, on s'aperçoit facilement des lacunes que présente la thèse des *Prolegomènes* : le jugement de perception suppose en effet un terme de référence auquel sont rapportés ou dans lequel sont groupés les éléments de la pluralité envisagée; quel est donc alors ce terme ?

A travers une série de réponses à peu près identiques (2),

(1) § 19. Ak. III, 113-114 ; T. P., 138 et sq.

(2) *Prolegomènes*, § 19. Ak. IV, 299. Ces jugements « expriment seulement un rapport de deux impressions au même sujet, c'est-à-dire à moi-même, et encore seulement dans mon état actuel de perception. »

D° § 20. Ak. IV, 300. « Ce jugement peut maintenant être de deux sortes : dans la première, je compare seulement les perceptions dans une conscience de mon état.. » Le jugement de perception « n'est qu'une liaison des perceptions dans l'état de mon esprit sans rapport à l'objet. » Parlant un peu plus loin, dans le même paragraphe, de

mais qui cependant varient en précision et se complètent les unes les autres, on voit qu'il s'agit du moi passif, du moi impressionné, ce moi pouvant être indifféremment un ou multiple, c'est-à-dire être considéré dans un ou plusieurs sujets, tandis que, d'autre part, à l'intérieur de ce moi, nous pouvons également, d'une manière indifférente, prendre un ou plusieurs de ses états; le nombre ne change donc rien à l'essence du rapport qui est uniquement caractérisé par la nature du terme de référence et par celle du terme référé. Une impression reste toujours une impression (1), c'est-à-dire une modalité du moi individuel, et ne saurait être traitée que comme un attribut de ce moi; la *réflexion* n° 984 (2) nous fournit sur ce point une formule assez heureuse: « la simple comparaison des sensations », y lisons-nous, « ne donne rien que sensation et ne nous procure aucun objet »; on ne peut, sans une adjonction qui doit être une construction par concepts, passer de l'individuel à l'universel, du sujet à l'objet (3).

l'extension du jugement d'expérience: l'air est élastique, KANT nous dit que cette extension n'est pas limitée à ma perception de l'air dans mon état actuel, ni dans plusieurs de mes états, ni dans l'état d'autres sujets.

D° § 21 a. Ak. IV, 304. Dans le jugement de perception, les perceptions sont liées « uniquement comme elles sont données dans la sensibilité. »

D° § 22. Les jugements sont subjectifs « quand les représentations sont rapportées à une conscience dans un seul sujet. »

(1) Cf. EDUARD ZWERMANN, *Die transcendente Deduktion der Kategorien*, etc., p. 445.

(2) AK XVIII, N° 5.934, p. 393, phase ϕ .

(3) On remarquera que nous avons ici tout simplement une application nouvelle d'un principe qui avait été déjà posé dans la *Dissertation*. KANT, après avoir distingué l'usage logique et l'usage réel de l'entendement, avait déclaré que l'usage logique, lequel procède par comparaison, ne saurait changer la nature des termes comparés; seulement, il considérerait alors l'*experientia* comme obtenue précisément par cet usage logique appliqué aux *apparentia*, et il en concluait que l'expérience ne pouvait être regardée comme devenant par là une connaissance intellectuelle portant sur un monde intelligible. (Section II, § 5. Ak. II, 393-395). « In sensualibus autem et phaenomenis id, quod

Mais le caractère subjectif de l'*Empfindung*, le mode de relation qu'elle entretient avec le moi et la nature de ce moi ne sont pas évidemment des créations du jugement de perception; et comment admettre ici, d'autre part, une révélation qui viendrait de l'*Empfindung* elle-même? Nous avons fait observer que celle-ci était aveugle du côté de sa cause et devait être regardée comme incapable de conduire à l'idée d'un objet qui nous impressionne; or, aveugle du côté de l'objet, elle ne l'est pas moins du côté du sujet et ne nous enseigne point par elle seule qu'elle est un état de ce sujet, une détermination du moi passif. Comment nous apprendrait-elle même qu'il existe un tel moi? Nous revenons ainsi par une nouvelle voie à ce que nous avons dit plus haut de la nécessité d'admettre un en dedans de la passivité, une auto-position du moi passif. Le jugement ne peut ici inventer, dans sa nature, le terme de référence qui n'est pas du tout un quelque chose en général, il ne peut que l'exprimer, et, puisqu'il ne le découvre pas dans l'*Empfindung* par une simple lecture, c'est qu'un acte préalable a été constitutif de ce terme; le moi s'étant, par cet acte, posé comme devant être impressionné sous la forme du temps, toutes les *Empfindungen* apparaissent désormais comme des déterminations individuelles échelonnées successivement en lui, et la formule, trop souvent réservée

antecedit usum intellectus logicum, dicitur *apparentia*; quae autem apparentiis pluribus per intellectum comparatis oritur cognitio reflexa, vocatur *experientia*... Conceptus... empirici per reductionem ad majorem universalitatem non fiunt intellectuales in *sensu reali* et non excedunt speciem cognitionis sensitivae, sed, quousque abstrahendo adscendant, sensitivi manent in indefinitum.» Dans les *Prolegomènes*, c'est l'intervalle entre le phénomène et l'expérience qui ne peut être franchi par une simple comparaison. Une thèse tout à fait analogue est développée dans l'*Appendice à la Dialectique transcendentale* à propos des idées de la raison. Un simple principe logique de l'unité rationnelle ne permettrait pas de passer de l'unité distributive à l'unité collective, de l'unité discursive à l'unité architectonique. (Cf. infra, 404-405.)

par l'auteur de la Critique et des Prolégomènes à la série objective, se vérifie également pour la série subjective : on ne retrouve dans l'objet que ce qu'on y a introduit.

Dans les deux ouvrages fondamentaux que nous venons de considérer, KANT est avant tout préoccupé de montrer qu'on ne peut, sans l'adjonction des catégories, passer d'une série à l'autre, mais, dominé par cette seule préoccupation qui est évidemment provoquée chez lui par le souci de combattre les théories de HUME, il paraît trop oublier que la subjectivité elle-même ne peut être une donnée que l'on enregistre, mais qu'elle doit être le produit d'un acte ou d'une construction. On ne constate pas que la sensation est subjective, on ne lui confère pas non plus cette qualité par le jugement de perception; ce jugement présuppose en réalité cette subjectivité qui est impliquée par les lois mêmes de l'édification du système de l'expérience, l'autoposition du moi passif constituant dans cette édification un moment nécessaire et inévitable.

L'examen du jugement de perception appelle encore une autre remarque : ce jugement implique bien, comme nous venons de le dire, la position préalable d'un moi individuel et passif déterminé par des états de représentation, mais on ne saurait prétendre qu'il consiste à proprement parler ou tout au moins qu'il consiste uniquement dans l'attribution de ces états à ce moi. En effet, le caractère d'être une détermination du moi passif appartient à toutes les représentations envisagées dans leur réalité formelle, et cela aussi bien quand il s'agit de représentations ayant valeur objective que lorsqu'il est question de représentations dépourvues de cette valeur. Pour qu'il y ait jugement de perception il faut donc, en dehors de la propriété qu'ont les représentations d'être

des états du moi, introduire une condition supplémentaire relative à leur constitution interne, à savoir l'absence de tout facteur qui leur conférerait intrinsèquement l'objectivité. Et comment doit-on comprendre cette absence ? Consiste-t-elle dans un simple défaut de vérification ? La représentation contient-elle tous les éléments nécessaires pour être référée à un objet, renferme-t-elle par exemple des rapports de cause à effet ou de substance à mode, ces rapports ayant seulement besoin d'être justifiés dans leur prétention à dépasser les limites du sujet et à ne pas être absorbés dans la seule réalité formelle, c'est-à-dire dans l'événement de la perception ? En d'autres termes, ce qui manque à la représentation, est-ce uniquement une démonstration de sa vérité, mais non un de ses constituants essentiels ? Faut-il admettre qu'elle est déjà complète, mais que, en réfléchissant sur elle, nous sommes amenés à nous dire qu'elle n'est, après tout, qu'un de nos états, une affection de notre moi, la question de savoir si un objet lui correspond restant, par suite, un problème ? Dans une pareille conception, les catégories ne seraient point absentes de cette représentation primitive non plus que l'idée d'objet, mais ce qui lui ferait défaut, ce serait la preuve de son objectivité par la référence au système de l'expérience, et il en serait ici comme pour l'existence, dont KANT nous déclare qu'elle n'ajoute rien au concept de la chose, lequel reste invariable, que la chose existe ou n'existe pas. Mais il est manifeste que telle n'est pas la thèse des *Prolégomènes* ; le jugement de perception n'est pas un jugement provisoire qui devrait être ensuite éprouvé ou confirmé par sa confrontation avec l'unité de l'Univers, c'est le jugement d'expérience qui comporte ce contrôle et qui, à ce point de vue, peut être vrai ou faux ; le jugement de perception est, au contraire, frappé radicalement de subjectivité et il ne peut l'être évidemment que par suite de l'absence, au sein même des per-

ceptions qu'il groupe et qu'il compare, des facteurs indispensables à une objectivité au moins possible.

Il faudrait donc remonter jusqu'à ces perceptions fondamentales qui précèdent le jugement et saisir ou, plus exactement, déterminer a priori leur mode de genèse ; mais, sur cette question, les *Prolégomènes* ne fournissent aucune indication ; le jugement de perception est caractérisé, par opposition au jugement d'expérience, comme n'exigeant que « les représentations de l'intuition sensible (1) », comme « formé par l'entendement unique d'après des intuitions sensibles », comme « ne reliant les perceptions que comme elles ont été données dans l'intuition sensible (2) » ; on voit reparaître constamment ce dernier terme, mais sans que nous soit procuré le moindre renseignement sur la manière dont se constitue l'intuition ainsi désignée. De même, la perception est définie une « intuition accompagnée de conscience... qui n'appartient qu'aux sens (3) » ; elle n'a qu'une « valeur subjective (4) » et « l'affaire des sens est d'intuitionner, celle du jugement de penser (5) » ; toutes affirmations qui établissent une coupure absolue entre la sensibilité et l'entendement, mais ne nous éclairent point sur la nature de ce que les sens peuvent ici nous fournir. La formule du § 20 peut d'ailleurs être comparée à celle que l'on trouve dans la Critique (6) : « La première chose qui nous est donnée est le phénomène qui, s'il est joint à la conscience, s'appelle perception », formule acceptable dans la mesure où on la prend pour une simple expression analytique des composants d'un ensemble (7) mais tout à fait incapable de

(1) § 18, Ak. IV, 298.

(2) § 21 a, do 304.

(3) § 20, do 300.

(4) § 21 a, do 304.

(5) § 22, do.

(6) 1^{re} édit., Ak. IV, 89 ; T. P., 156.

(7) Elle signifie que dans la perception il y a d'abord le phénomène

nous faire comprendre le comment d'une réalisation. La réflexion 983 (1), très explicite dans la description des facteurs constitutifs de l'expérience et, à ce point de vue, très précieuse pour illustrer les textes des *Prolegomenes*, n'en présente pas moins les mêmes lacunes : « La première chose qui appartient à toute expérience est la représentation des sens, la seconde est la conscience; lorsque celle-ci est immédiatement jointe à celle-là, elle s'appelle conscience empirique, et la représentation des sens jointe à la conscience empirique s'appelle perception (2)... Mais la conscience des perceptions ne rapporte toute représentation qu'à nous-mêmes en tant que modification de notre état; ces perceptions sont donc séparées les unes des autres, et surtout elles ne sont des connaissances d'aucune chose quelle qu'elle soit; elles ne se rapportent à aucun objet. » Essayons encore une fois de compléter l'insuffisante exposition des démarches successives de la pensée telles qu'elles sont ici présupposées: toute intuition renferme un divers, c'est-à-dire est conçue

idéalement constitué, imaginativement représenté selon les lois formelles de la sensibilité (par exemple un qq. en général conçu comme donné dans l'espace et dans le temps sans autre détermination) et, en second lieu, la manifestation empirique de ce qq. dans la passivité du sujet. Cf. *Progrès de la Métaphysique* HART. VIII, 537. Là, c'est la sensation qui, accompagnée de conscience, s'appelle perception. Mais nous croyons que la sensation n'est pas, dans ce texte, considérée comme donnée; elle est ce par quoi l'objet est représenté comme donné « dasjenige, wodurch ein Gegenstand seinem Dasein nach als gegeben vorgestellt wird ». Il s'agit donc moins de la sensation que de la représentation de la sensation, et, dans ces conditions, le passage en question n'est pas incompatible avec l'interprétation précédente.

(1) Ak. XVIII, n° 5.923, p. 385, phase ϕ_2 .

(2) Ici le texte continue de la manière suivante : « Si l'expérience n'était pas plus qu'une accumulation de perceptions, on n'y trouverait rien qui ne fût d'origine empirique. » Sur cette affirmation nous ferons les mêmes réserves qu'antérieurement : ce qu'il y a de particulier dans la relation spatiale ou temporelle au sein de la perception serait bien d'origine empirique, mais la forme générale de cette relation, le fait qu'elle est spatiale ou temporelle ne sauraient être envisagés comme empiriques. Pour soutenir le contraire, il faudrait renoncer à la thèse fondamentale de KANT sur les facteurs a priori de la sensibilité.

nécessairement comme le renfermant (1), mais ce divers doit être appréhendé, qu'il soit a priori ou a posteriori, les termes doivent en être posés ou saisis dans l'unité d'une conscience, et cette opération est l'œuvre propre de l'imagination; les perceptions qui précèdent le jugement du même nom et que nous comparons pour arriver à formuler ce jugement (2) impliquent donc pour se constituer l'ensemble des processus que nous venons d'indiquer; mais, puis-

(1) Supra, 261-262.

(2) Nous avons fait observer plus haut que les jugements de perception ne consistaient pas dans l'attribution des états de représentation au moi individuel et passif; ils présupposent simplement la constitution d'un tel moi sans lequel la notion même de subjectivité ne pourrait avoir aucun sens, et, si le rapport qu'ils énoncent doit toujours, selon une heureuse expression de M. ANDLER, être « accompagné de l'aveu de sa subjectivité » (*loc. cit.* VI), il n'en reste pas moins qu'il doit avoir une nature propre, et cela indépendamment de toute référence qui en fixera la portée; cette nature doit donc faire partie intrinsèquement de la perception. Mais, si nous en restions là, le jugement de perception se confondrait avec la perception même; aussi KANT y ajoute-t-il d'autres conditions; il nous parle de « liaison logique », de « comparaison », d'« unification » des perceptions (§ 18, Ak. IV, 298, § 20, d° 300 et 301, § 21a, d° 304, § 22, d° 304-305); le jugement de perception paraît ainsi impliquer une sorte d'induction, mais d'induction qui, opérée sur des phénomènes ayant, par hypothèse, un caractère individuel et subjectif, ne peut dépasser les limites de cette individualité et de cette subjectivité: l'interprétation précédente est encore confirmée par le fait que dans le paragraphe 21a la comparaison est dite avoir pour effet de permettre la généralisation de la relation (*nachdem sie durch Vergleichung allgemein gemacht worden*).

Remarquons en passant que, dans un jugement de perception ainsi constitué, il est impossible de donner un sens à la copule *est*, ce qui nous montre que nous avons à faire à un pseudo-jugement et ce qui explique l'abandon, dans la seconde édition de la *Critique*, de ce moment spirituel arbitrairement introduit. Deux cas, en effet, sont à considérer: 1° La comparaison des impressions ou des qualités porte sur la nature même de celles-ci, et alors cette comparaison, qui peut se produire à l'intérieur d'une seule perception sans qu'il y ait lieu d'introduire une série de perceptions pour les comparer elles-mêmes les unes aux autres, permet d'aboutir immédiatement à un jugement ayant valeur nécessaire et universelle; il est, par exemple, nécessairement et universellement vrai que le gris vient se situer dans l'échelle des nuances, entre le blanc et le noir; pour modifier le jugement, il faudrait changer la nature des impressions, et l'on voit par là que le caractère apparemment individuel de celles-ci n'empêche pas de s'élever à l'universel; la raison en est simple: quand l'esprit compare le noir et le blanc pour énoncer entre eux un rapport, il ne considère

que, d'après les affirmations de KANT, elles doivent être subjectives, il faut que l'action de l'imagination qui les engendre se réalise indépendamment de toute intervention catégoriale, de toute référence à un objet ou au système de l'expérience. La subjectivité de la perception et du jugement correspondant suppose donc nécessairement une intervention autonome de l'imagination telle que celle dont nous parlait la première édition de la *Déduction* ; mais admettre que la synthèse imaginative ainsi indispensable serait purement mécanique et que la conscience n'y serait qu'une qualité, une résultante qui en accom-

pas les impressions en tant qu'elles se sont produites à un moment de la durée et dans un sujet individuel, mais il les envisage dans leur essence, et nous pourrions ici reproduire ce que nous avons dit dans l'étude de la question du cogito cartésien (supra 21-24) et dans celle de la copule des jugements analytiques (supra 130-134) : l'universalité traduit la conscience qu'a l'esprit de pouvoir multiplier indéfiniment les exemplaires d'une même essence, qu'il s'agisse d'un être mathématique, d'un concept arbitrairement forgé ou d'une qualité comme le blanc, qui, au premier abord, paraît appartenir au hic et nunc, mais qui, en réalité, relève d'une puissance indéfinie de reproduction que PLATON aurait appelée l'Idee du blanc ; 2° La comparaison porte sur des coïncidences ou sur des non coïncidences existentielles : par exemple, les impressions de lumière et de chaleur ont toujours été unies ou elles ne l'ont pas toujours été ; mais il est alors manifeste que la comparaison permet simplement de résumer les faits qui ont eu lieu sans pouvoir rien y ajouter ; je peux bien déclarer : telle coïncidence s'est constamment produite, s'est quelquefois produite, ne s'est jamais produite en moi, mais je ne saurais aller au delà ; je suis donc ramené à ne faire du jugement de perception qu'un jugement d'attribution au moi passif, alors qu'il devrait énoncer un rapport entre termes au sein même de la perception ; autrement dit, on ne peut conférer aucune signification à la copule *est* sur le plan du représenté.

Ainsi, dans le premier cas, nous n'avons pas à faire à un jugement de perception puisque le sujet individuel n'est pas pris en considération ; et, dans le second cas, où le sujet individuel intervient, nous n'avons plus à faire à un véritable jugement ; plus exactement, ce qui devrait être le jugement de perception, c'est-à-dire l'affirmation d'un rapport intrinsèque des représentations, s'évanouit au profit d'un simple énoncé d'événements que se sont produits dans le moi conformément à sa forme et aux lois de son autoposition.

La critique du jugement de perception a été souvent faite à différents points de vue : SIMMEL. *Ueber den Unterschied der Wahrnehmungs und der Erfahrungsurthelle* (Kantstudien, Band I, p. 416-425), voit dans le jugement d'expérience un intermédiaire entre le jugement de perception et le jugement synthétique a priori ; il estime également que, d'un

pagnerait le produit achevé, considérer, en d'autres termes, que l'image se constitue au delà et en dehors de l'esprit dans lequel elle apparaît finalement comme toute faite, nous semble, ainsi que nous l'avons dit plus haut, entièrement impossible d'après les principes mêmes du kantisme; et, malgré l'absence de renseignements précis et positifs sur cette question, nous croyons donc qu'il faut accorder à la conscience subjective, si réellement elle existe, non pas sans doute la propriété d'être transcendente, au sens strict du mot, ce terme devant être, dans son acception précise et rigoureuse, réservé aux opérations constitutives de l'objet, mais au moins celle d'être active et de construire les cadres ou les dessins suivant lesquels viendront se grouper les données (1).

terme à l'autre, il ne saurait y avoir qu'une gradation continue; — EDUARD ZWERMANN, *Die transcendente Deduktion der Kategorien*, etc., p. 457 et 462, insiste sur la nécessité d'incorporer au jugement de perception la relation à l'objet; — WALTER ZSCHOCKE, *Ueber Kants Lehre vom Schematismus der reinen Vernunft* (Kantstudien, Band XII, 1907) fait observer que tout jugement est nécessairement objectif et que le jugement de perception devrait concerner l'attribution d'une détermination au moi empirique qui est lui-même une partie du système des objets; — ERNST CASSIRER (*op cit* p. 722) considère que l'on ne saurait admettre entre les deux sortes de jugements une distinction complète, que toutes deux relèvent de l'unité objective de la conscience de soi et qu'enfin leur opposition ne peut être que méthodique, non absolue, ni métaphysique.

(1) Nous avons remarqué plus haut que le rôle de l'imagination comme puissance autonome de synthèse agissant en dehors de l'entendement et appelant par conséquent l'intervention de ce dernier pour réaliser une liaison supérieure avait disparu dans la deuxième édition de la *Déduction transcendente des catégories*; le problème de l'activité de l'esprit dans une telle synthèse reconnue inexistante aurait donc été supprimé si KANT n'avait pas introduit par ailleurs l'unité subjective de la conscience dont le principe déterminant doit être cherché dans l'association des idées, et si, d'autre part, dans divers textes mentionnés plus haut (*supra* 292), les uns appartenant à la première édition et maintenus dans la seconde, les autres introduits directement dans cette dernière, il n'avait pas déclaré que l'appréhension est toujours successive et sans valeur probante relativement à ce qui peut se passer dans l'objet. Les mêmes observations vaudraient pour la synthèse de l'appréhension, qui n'est qu'un complexe auquel participe l'imagination, et pour la perception qui est le résultat de cette synthèse. KANT les soumet en effet toutes deux dans le paragraphe

d) LE PROBLÈME DE LA GENÈSE DES REPRÉSENTATIONS DE L'ESPACE ET DU TEMPS

En étudiant dans la section précédente les jugements de perception, nous avons fait observer que, si KANT nous donnait une énumération des facteurs que l'analyse amène à discerner dans leur constitution, il ne nous fournissait aucune lumière sur le processus même de leur genèse. Cette observation pourrait être généralisée, et on l'étendrait avec raison à l'ensemble du système de l'ex-

26 de la deuxième édition de la *Déduction* aux conditions transcendentales de l'aperception, à l'unité catégoriale et même, semble-t-il, à l'unité du monde, de telle sorte que dans leur constitution interne paraissent intervenir tous les facteurs nécessaires à l'objectivité (AK III, 124; T. P., 160) : « Tout d'abord, je fais remarquer que, par synthèse de l'appréhension, j'entends la liaison (Zusammensetzung) du divers dans une intuition empirique, liaison par laquelle la *perception*, c'est-à-dire la conscience empirique de cette intuition (comme phénomène) devient possible... » — AK III, 125; T. P. 161 : « Par suite, toute synthèse par laquelle la *perception* même devient possible est soumise aux catégories... » — AK III, 125; T. P., 162 : « Quand, par exemple, je transforme en *perception* l'intuition empirique d'une maison par l'appréhension du divers de cette intuition, l'unité nécessaire de l'espace et de l'intuition sensible extérieure en général me sert de fondement et je dessine, pour ainsi dire, la forme de cette maison conformément à cette unité synthétique du divers dans l'espace. Or, cette même unité synthétique, si je fais abstraction de la forme de l'espace, a son siège dans l'entendement, et c'est la catégorie de la synthèse de l'homogène dans une intuition en général, c'est-à-dire la catégorie de la quantité, catégorie à laquelle par conséquent cette synthèse de l'appréhension, c'est-à-dire la *perception*, doit être entièrement conforme... » — AK III, 126; T. P. 163 : « Ainsi l'appréhension dans un tel événement, et par suite, cet événement même relativement à la *perception* possible, se trouvent soumis au concept du rapport des effets et des causes; et il en est de même dans tous les autres cas... » AK III, 127; T. P. 165 : « Maintenant, comme toute *perception* possible dépend de la synthèse de l'appréhension, et que celle-ci elle-même, c'est-à-dire cette synthèse empirique, dépend de la synthèse transcendentale, et, par suite, des catégories, il en résulte que toutes les *perceptions* possibles, et, par suite, également tout ce qui peut jamais arriver à la conscience empirique, c'est-à-dire tous les phénomènes de la Nature, relativement à leur liaison, sont soumis aux catégories... »

Nous avons fait observer antérieurement que les termes techniques employés par KANT, en particulier celui de perception, avaient chez lui les significations les plus diverses (supra 67); nous pouvons maintenant en fournir une preuve manifeste, car les études que nous avons poursuivies jusqu'ici nous ont amenés à reconnaître trois conceptions

périence tel qu'il est exposé dans la *Critique* et dans les *Prolégomènes*. L'auteur nous dit bien qu'il a suivi dans ces deux ouvrages deux méthodes différentes, l'une synthétique, l'autre analytique; les *Prolégomènes* procéderaient par voie régressive et remonteraient aux conditions qui rendent possibles les mathématiques et la physique pures; la *Critique*, au contraire, partant des éléments fondamentaux qui appartiennent au pouvoir de connaître (1), nous montrerait comment leur combinaison aboutit à la constitution de la connaissance en général; mais il est bien évident que cette opposition doit être limitée et considérée comme plus apparente que réelle, car les matériaux de la synthèse ont été manifestement obtenus par la voie de l'analyse, qu'il s'agisse d'une analyse régressive remontant de la connaissance à ses conditions ou d'une énumération de pouvoirs, de pièces constitutives, de concepts et de formes dont la combinaison et la collaboration nous permettront de reconstruire l'ensemble. Il en

différentes de la perception : a) comme intuition empirique indéterminée, c'est-à-dire comme manifestation d'une chose inconnue qui pourra être phénomène ou chose en soi; c'est dans ce sens que le *cogito* cartésien est appelé par KANT une perception; b) comme phénomène accompagné d'impression, conception qui n'est pas elle-même homogène parce qu'elle répond à deux problèmes différents : 1° quand il s'agit de définir le réel dans l'espace à propos de la critique de l'idéalisme problématique, c'est l'*Empfindung* qui, dans le complexe précédent, est le facteur essentiel; 2° quand il s'agit d'opposer le jugement de perception au jugement d'expérience dans les *Prolégomènes*, c'est le phénomène sur lequel il faut mettre l'accent, et le phénomène en tant qu'il n'a pas encore reçu les déterminations catégoriales; c) comme conscience empirique d'un objet pourvu de tous les caractères que lui imposent l'unité catégoriale et l'unité de l'Univers, c'est-à-dire comme expression, comme manifestation particulière de la conscience transcendente (deuxième édition de la *Dédution*, § 26). La conception objective (c) et la conception subjective (b) sont absolument contradictoires; il en est de même pour (a) et (c) dans la mesure où (a) est dit formellement être indépendant des analogies de l'expérience (supra 64) tandis que c) est déclaré non moins formellement, ainsi que nous venons de le voir, être soumis au principe de causalité. — Sur l'ambiguïté de ce terme, voir en particulier HAERING, p. 12 et 23-24.

(1) KANT dit même : à la raison seule (*Prolégomènes*, § 4, AK IV, 274). Cette formule est évidemment trop étroite.

résulte que la *Critique*, tout aussi bien que les *Prolégomènes*, laisse échapper l'essentiel du problème qui se pose à une philosophie de l'esprit, celui de la thèse ou, si l'on préfère, celui de la genèse; ce qu'il faut en effet atteindre ici, ce n'est pas un objet, mais l'acte spirituel lui-même; or, quelle que soit la forme de l'analyse : régressive, énumérative, abstractive, elle suppose d'abord cet acte ou doit y aboutir, sinon la reconstitution synthétique qui suivra la phase analytique ne sera jamais qu'une mosaïque qui ne sera pas équivalente à l'acte lui-même; c'est lui qu'il importe de saisir en se confondant avec lui et en le reproduisant dans ses manifestations s'il n'a pas été immédiatement donné dans une conscience claire et distincte; nous avons indiqué plus haut (1) la nature de ce mode d'appréhension qui nous met en possession de l'essence, de la loi immanente qui préside aux démarches de notre esprit; ainsi que nous l'avons fait remarquer, l'autonomie de la pensée exige que l'on puisse trouver à l'intérieur d'elle-même et sans avoir besoin d'en sortir la justification de ses représentations ; il faut que ces dernières n'apparaissent pas, selon une expression de SPINOZA, comme des conséquences sans prémisses (2) ; elles doivent être des autocréations ou faire partie d'un processus d'autocréation qui les dépasse et dont elles constituent un moment; elles ne sauraient être des données que l'on constate du dehors, que l'on enregistre passivement et qu'on interprète après coup en les ratta-

(1) Supra p. 50 et sq.

(2) *Éthique*, Livre II, propos. XXIII. On trouve chez KANT une conception analogue à celle de Spinoza dans les *Reflexionen*, ERDMANN II 327; AK XVIII, N° 4.856, p. 11, phase v^e ? μ ? ?) : « Dans tout rapport où nous voulons rendre quelque chose intelligible, les deux membres doivent être connus. Or, l'objet est inconnu alors que la sensation est connue ; par conséquent la sensation ne peut être rendue intelligible. Au contraire, la sensation et le sentiment de plaisir sont tous deux en nous; aussi le sentiment de plaisir est-il déterminé par lui-même et compréhensible ».

chant à des causes réelles ou supposées, dépourvues de toute relation d'intériorité avec leurs effets.

Cette lacune des grandes œuvres kantienne nous intéresse particulièrement ici dans l'examen du mode de genèse des représentations de l'espace et du temps. L'auteur de la *Critique* nous dit que la sensibilité et l'entendement sont les deux conditions nécessaires de la connaissance; par la première, les objets nous sont *donnés*, tandis que par le second ils sont *pensés* (1); mais la sensibilité à son tour comprend une matière et une forme; et cette forme, qui ne peut plus être évidemment donnée à la façon de la matière, comment donc est-elle présente à l'esprit, comment se traduit-elle dans la matière qu'elle organise ou qu'elle s'incorpore ? Voilà une question sur laquelle la *Critique* ne fournit aucun renseignement. D'autre part, au début de l'*Esthétique transcendentale*, les formes pures

(1) 1^{re} et 2^e édit. AK III, 46 ; T. P. 59 ; d^e AK III, 74 et 75 ; T. P. 90 et 91. Cf. également *lettre* à BECK, du 20 janvier 1792 (AK XI, N^o 468, p. 302). La même formule avait été employée dans les *Reflexionen* (ERDMANN II, 942 ; AK XVII, N^o 4.634, p. 618-619, phase o), mais cette réflexion offre un intérêt particulier car si les facteurs constitutants de l'expérience y sont obtenus, comme ils le seront dans les *Prolegomènes* et dans la *Critique*, par la voie analytique, KANT ne s'y arrête pas aux résultats de l'analyse et cherche à s'installer directement dans le dynamisme du pouvoir formel de la sensibilité : « Dans toute expérience, il y a quelque chose par quoi un objet est donné et quelque chose par quoi il est pensé. Si nous prenons les conditions qui résident *dans l'activité de l'esprit* (in den Tätigkeiten des Gemüts) et par lesquelles seulement les objets peuvent être donnés, nous pouvons en connaître a priori quelque chose... Mais les phénomènes ont aussi une forme, un principe qui réside dans notre sujet et, par cette forme, nous ordonnons, ou bien les impressions elles-mêmes, ou bien ce qui leur correspond, et nous assignons à chacune de leurs parties sa place. *Cela ne peut être qu'une activité*, qui, naturellement, est éveillée par les impressions, mais qui est connaissable en elle-même ». On pourrait, à la rigueur, rapprocher de ce texte un passage de la *Critique* (1^{re} et 2^e édit., AK III, 100 ; T. P. 119) mais en remarquant qu'il est beaucoup moins explicite dans l'affirmation d'un dynamisme de la sensibilité. KANT y déclare que l'expérience contient deux éléments : la matière qui émane des sens et la forme destinée à ordonner cette matière. La forme, qui vient, « de la source interne de l'intuition et de la pensée, n'est mise en action et ne produit des concepts qu'à l'occasion de la matière. »

de l'intuition sensible nous sont procurées par une double abstraction ; on les obtient en retranchant du complexe de l'expérience ce qui appartient aux concepts de l'entendement et ce qui relève de l'intuition empirique (1) ; mais cette méthode d' « isolement » ne saurait nous dispenser d'assister au processus de manifestation de ces formes dans la pensée. Une absence de solution sur ce point se justifierait déjà difficilement pour la sensation qui est a posteriori (2) mais elle ne peut absolument pas être admise quand il s'agit de l'espace et du temps qui sont a priori et dont, par conséquent, la genèse doit être intérieure à l'esprit lui-même. Enfin dans le § 24 de la deuxième édition

(1) 1^{re} et 2^e édit., AK III, 50 ; T. P. 64-65. — Cf. *Reflexionen*, ERDMANN II, 275, AK XVII, N° 3.958, p. 366, phase χ_1) : « Si on laisse de côté toute la matière de la connaissance et, par suite, tout ce qui frappe les sens, il reste encore la forme empirique des phénomènes ; si on laisse encore celle-ci de côté, il ne reste plus que la forme rationnelle ; et des connaissances de la première espèce sont des concepts purs des intuitions, des connaissances de la seconde espèce sont des concepts purs de la raison ».

Cf. également ERDMANN II, 277 (AK XVII, N° 3.961, p. 367, phase χ_1) : « Toutes les connaissances qui proviennent de l'expérience s'appellent empiriques et elles sont, ou des sensations, ou des phénomènes, ou des concepts. Dans les premières tout est donné par le sens, et ce qui est donné est seulement la matière pour la connaissance ; les secondes contiennent les sensations entièrement groupées selon la forme de l'espace et du temps ; les troisièmes, les sensations ou les phénomènes élevés à la généralité par la raison. Si on laisse de côté les deux dernières actions (Handlungen), il reste la sensation ; si on laisse de côté la sensation, il reste de purs concepts 1) de l'entendement, c'est-à-dire de la coordination 2) de la raison, c'est-à-dire de la subordination ».

ERDMANN II, 278 AK XVII, N° 3.957, p. 364-365, phase χ_1) : « Dans toute connaissance empirique on peut considérer d'abord simplement la matière et celle-ci consiste dans la sensation, en second lieu la forme du phénomène et en troisième lieu la forme de la raison dans les concepts. La forme des phénomènes repose uniquement sur l'espace et le temps et ces concepts ne naissent pas des sens ou de la sensation, mais ils reposent sur la nature de l'esprit (Gemüth) d'après laquelle les diverses sensations sont représentées sous de telles relations. Ainsi, quand toute impression des sens est mise de côté, le concept de l'espace et du temps est un pur concept de l'intuition et, parce que c'est en lui que se trouve tout ce que seul l'entendement peut connaître dans l'expérience, c'est un concept de l'entendement ; et bien que les phénomènes soient empiriques, ce concept est cependant intellectuel... »

(2) Cf. *supra* 285.

de la *Déduction transcendentale*, KANT nous dit que « le sens interne renferme la simple forme de l'intuition, mais sans liaison du divers dans cette intuition » (1); or de quelle manière la forme appartient-elle ainsi au sens interne? Voilà ce qui ne nous est nullement expliqué.

Essayons donc de préciser les différentes significations qu'on peut donner à cette dernière affirmation kantienne pour dégager par voie de conséquence le rôle que doit jouer ici la conscience déterminante. Il ne faut pas songer évidemment à faire du temps ou de la relation temporelle une donnée passive du sens interne, une impression, une épreuve, une révélation expérimentale (au sens matériel du mot); on ne saurait considérer qu'il s'agit dans le sens interne d'un objet au sein duquel on isolerait par abstraction, mais en les regardant comme deux termes complémentaires et homogènes, une matière et une forme; il importe de bien insister sur l'élimination nécessaire d'une telle interprétation, les formules de KANT risquant, si on ne les confronte pas constamment avec les principes de la philosophie critique, de nous ramener à un idéalisme psychologique ou même à un réalisme des phénomènes (2).

Doit être également rejetée, sous les réserves que nous présentons plus loin, la conception qui consisterait à hypostasier le temps, non pas sans doute du côté des choses, mais du côté du sujet percevant en le considérant comme une sorte de moule, de cadre préexistant ayant une réalité en soi et dans lequel viendraient se grouper les impressions au fur et à mesure que le moi serait affecté. Sans

(1) AK III, 121; T. P 154.

(2) On a d'ailleurs reproché à KANT de ne pas avoir envisagé l'hypothèse d'après laquelle l'espace et le temps pourraient, au même titre que la matière qui les remplit, être des produits de l'action des choses sur l'esprit (Cf. VAHINGER, Commentar II, 71 et sq). Ce reproche, qui dénote une inintelligence absolue de la philosophie critique, prouve par son existence même combien l'idéalisme psychologique et le réalisme correspondant restent pour de nombreux esprits un danger toujours menaçant.

doute serait-il difficile de donner un sens précis et intelligible à une pareille thèse si on voulait en poursuivre jusqu'au bout l'analyse, mais l'expression kantienne de « *forme de la sensibilité* » et même certains principes adoptés par KANT dans la *Critique* y conduisent trop naturellement pour qu'il ne soit pas indispensable de la mentionner et de la repousser comme incompatible avec l'esprit du système ; elle consisterait à confondre l'en soi et le pour soi, à traiter comme une propriété du sujet transformé en objet (1) ce qui ne peut être donné qu'à l'intérieur de l'acte du sujet et comme un facteur essentiel de cet acte conscient de lui-même ; l'affection du moi selon la loi du temps n'y serait plus un mode de représentation ou de constitution (2) de l'esprit par l'esprit mais prendrait une valeur absolue et antécédente qu'il s'agirait simplement de reconnaître et d'apercevoir après coup (3).

Ces éliminations une fois opérées, il reste que le sens interne est le lieu des « *Empfindungen* », l'« *Inbegriff* » des représentations considérées comme des événements déterminant le moi passif. A l'intérieur de ce moi, les impressions, quelle qu'en soit l'origine, nous apparaissent comme s'échelonnant sous la forme du temps ; elles apparaissent comme s'y échelonnant en droit parce qu'il y a là une manière nécessaire de nous apercevoir nous-mêmes, et elles apparaissent aussi comme s'y échelonnant en fait, dans chaque cas particulier, puisque nous devons retrouver dans l'objet ce que nous y avons introduit, c'est-à-dire

(1) Il s'agit simplement d'une qualité analogue, non plus à la forme d'une statue comme dans le cas précédent, mais à la forme d'un récipient qui l'imposera à tout ce qui viendra le remplir.

(2) *Infra* 356 et sq.

(3) Cf. une thèse analogue combattue par COHEN et qui consisterait à faire du temps et de l'espace ce qu'il appelle un « organe » (*Op. cit.*, chap. II, p. 146-156). Voir également RIEHL (*Op. cit.*, p. 390) : « La représentation spatiale n'est nullement chez KANT, comme HERBART le conçoit, la représentation achevée d'un récipient vide et en même temps infini, dans lequel les choses viennent se déverser ».

ce qui lui appartient inévitablement d'après les lois organisatrices de la pensée ; le moi empirique est alors traité comme un objet et il est représenté par une ligne le long de laquelle sont situés les états de représentation ; mais, précisément pour cette raison et parce que cet objet ne saurait se suffire à lui-même, cette première interprétation du texte de KANT nous conduit aussitôt à une autre qui concernera la genèse de ce mode de figuration ou de position et qui fixera le pouvoir de l'esprit auquel il faut l'attribuer.

Avant d'apparaître, en effet, comme la forme qui encadre les données dans l'objet représenté, il faut que le temps soit puissance constituante et dirigeante, qu'il joue d'une certaine manière le rôle d'une loi selon laquelle se réalisera l'opération dont nous venons de considérer le résultat. On ne saurait éviter cette position du problème : le naturé, comme nous l'avons fréquemment fait observer, nous renvoie nécessairement à un naturant ; nous apercevons dans l'objet le produit de l' « *hineinlegen* » mais nous ne pouvons nous dispenser de remonter jusqu'à ce dernier, pour la conscience distincte duquel l'étude de son effet doit nous servir simplement d'instrument de médiation.

Il importe d'ailleurs de remarquer que le texte kantien insiste moins sur l'appartenance de la forme de l'intuition au sens interne que sur l'inexistence dans ce même sens d'une faculté de liaison ou d'un système organisé de phénomènes ; l'esprit, dans la mesure où il est réceptivité, n'est pas une puissance de détermination et, par conséquent, on ne peut non plus rien trouver en lui de déterminé ; le cadre dans lequel les phénomènes sont groupés n'est pas le principe opérant qui leur assigne une place définie ; et tout ce qui est dit ici du sens interne pourrait l'être également du sens externe qui, lui aussi, ne contient que la forme de l'intuition sans liaison du divers qu'elle

renferme; KANT l'a déclaré un peu plus haut (1) dans des termes analogues : « la simple forme de l'intuition sensible extérieure, l'espace, n'est pas encore une connaissance ; elle donne seulement le divers de l'intuition a priori pour une connaissance possible » ; les exemples invoqués de part et d'autre sont tout à fait semblables ; la seule différence consiste dans le fait que, lorsqu'il s'agit du temps, l'auteur de la Critique insiste davantage sur la notion de sens ; le sens interne est opposé à l'unité de l'aperception, au pouvoir de l'entendement ; ce n'est pas au contraire le sens externe qui est opposé à cette même unité et à ce même pouvoir, mais la forme du sens externe ; cela tient sans doute à diverses raisons, en particulier, à la tendance que l'on pourrait avoir et que KANT a lui-même signalée, de confondre le sens interne avec l'unité d'aperception, le sens interne étant regardé traditionnellement comme l'instrument de la connaissance du moi par le moi et même, dans l'idéalisme psychologique, comme l'instrument de toute connaissance ; de plus, tandis que l'espace paraît être représentable d'une manière indépendante et en dehors de tout contenu effectivement donné ou tout au moins imaginé comme donnable en lui, il est beaucoup plus difficile de se représenter le temps in abstracto et de le séparer ainsi de la notion de sens matériellement considéré. Mais ces différences sont relativement secondaires ; la doctrine affirmée est essentiellement identique de part et d'autre : l'espace et le temps ne sont point par eux-mêmes des principes de liaison ; ils sont le « dans quoi » mais non le « par quoi » les phénomènes sont rattachés les uns aux autres ; si ces diverses formules ne sont pas explicitement employées dans la Critique (2), elles en exprimeraient cependant l'esprit, elles en déga-

(1) § 17, Ak. III, 111-112 ; T. P., 135.

(2) La Critique, lorsqu'elle parle formellement de l'impossibilité pour le temps et pour l'espace d'assigner aux phénomènes une position

geraient les tendances mieux encore que la distinction du donné et du pensé que nous avons indiquée plus haut, et elles avaient été à diverses reprises utilisées soit dans des *Lose Blätter*, soit dans des *Reflexionen* de date antérieure (1).

L'opposition du « *dans quoi* » et du « *par quoi* » répond à une loi générale du fonctionnement de l'esprit qui se retrouve dans tous les domaines où se manifeste ce fonctionnement. C'est ainsi que, sur le plan des mathématiques pures, l'espace ne fournit point par lui-même des objets, c'est-à-dire des systèmes groupant le divers selon des modalités définies et des lois déterminées ; il faut qu'à l'espace s'ajoute une synthèse de l'appréhension s'exerçant a priori ; d'autre part, si l'on est amené à distinguer deux plans dans le donné ou plutôt deux phases dans la

définie, vise moins leur impuissance dynamique, leur incapacité d'être, en tant que méthodes ou moyens spirituels, des instruments de *Setzung* que leur non perceptibilité comme arrière-plan sur lequel les phénomènes seraient saisis empiriquement à une place déterminée.

(1) REICKE, § 12 HI, p. 38 (Ak. XVII, N° 4.678, p. 662, phase ρ) : « Lorsque je donne à un phénomène la qualification précise d'événement, lorsque je le détermine dans le temps, c'est-à-dire lorsque je détermine une réalité dans la suite du temps, le temps est à la vérité la condition dans laquelle, mais la règle est la condition par laquelle... »

REICKE, § 7 HI, p. 16 (AK XVII, N° 4.674, p. 643, phase ρ_1) : « De même que le phénomène n'est pas fondé simplement sur l'impression mais sur les principes internes de la forme, de même la liaison ne se fonde pas seulement sur le phénomène mais elle est une représentation de l'action interne de l'esprit pour relier les représentations, c'est-à-dire pour en faire un tout relativement à la matière et non pas seulement pour les placer les unes à côté des autres dans l'intuition. Nous avons donc ici une unité réalisée, non pas au moyen de *ce dans quoi*, mais au moyen de *ce par quoi* le divers est unifié, unité qui, par suite, a une valeur universelle. Et ainsi ce ne sont pas des formes mais des fonctions sur lesquelles reposent les relations des phénomènes.

Reflexionen ERDMANN II, 378 (Ak XVII, N° 4.174, p. 444, phase λ_1 (μ - ρ_1)). « Le temps est seulement la forme du phénomène, forme dans laquelle ces choses ainsi liées sont intuitionnées. Le temps ne produit aucune représentation de choses liées ».

D° ERDMANN II, 945 (Ak XVIII, n° 5.221, p. 123, phase ν_2 -2 (ρ_2 ?)) : « Les choses ne sont pas liées par le temps, mais c'est dans le temps qu'elles le sont par ce qu'il y a de général dans leurs déterminations ».

construction de l'expérience correspondant au *phénomène de la chose* et au *phénomène de l'esprit*, à l'*Empfindung* ou événement psychologique et à l'événement d'Univers, la même opposition ou plus exactement la même corrélation apparaîtra comme indispensable ; il faudra, d'une part, développer le milieu de la *Setzung* (sous la forme du moi individuel et du temps subjectif ou sous la forme du cadre spatio-temporel, réceptacle de tous les phénomènes du monde), et, d'autre part, utiliser les principes de l'entendement pour assigner dans ce milieu à chaque terme une place définie.

Les études que nous venons de faire dans la section précédente contribuent encore à confirmer ces observations : prenons l'opération de circulation qui se réalise selon le jeu des lois de l'association des idées ; ces lois constituent une puissance de position des *Empfindungen* dans le milieu temporel, mais ce milieu temporel n'appartient pas lui-même aux lois de l'association et aux lois de circulation ; il est l'instrument indispensable pour que les termes introduits par elles forment une série, un tableau, une image ; il est le milieu du rapprochement, le milieu de la rencontre, et, quand il s'agit du jugement de perception, le milieu de la comparaison des impressions successives. Si nous considérons maintenant la synthèse de l'imagination dans l'appréhension, de deux choses l'une : ou nous envisageons cette synthèse comme s'opérant d'après toutes les règles de l'édification de l'expérience, c'est-à-dire que nous traitons immédiatement l'imagination comme transcendente, au sens strict du mot ; mais alors il est essentiel que cette imagination, dans une première phase de son action, déploie le temps et l'espace d'Univers pour y insérer les phénomènes selon les lois de l'unité systématique, de telle sorte que ce déploiement apparaît comme constituant un moment nécessaire de son opération ; — ou bien cette imagination est chargée simplement de réu-

nir, de grouper ce qui est donné soit dans la réceptivité du sujet individuel, soit dans l'Univers lui-même, à titre d'événement, c'est-à-dire qu'au lieu d'avoir une fonction de *Setzung*, elle n'a pour mission que de rassembler le divers; mais là encore elle doit prendre pour fondement, ou bien l'idée d'espace rempli, d'espace d'Univers, dans lequel elle considère a priori comme situés les phénomènes qu'elle recueille, ou bien l'idée de temps individuel, de moi subjectif auquel elle regarde comme appartenant les *Empfindungen*, les phénomènes psychologiques. Quelle que soit donc l'attitude adoptée, et, en réalité, on est obligé de les adopter toutes successivement dans le mouvement constitutif de l'expérience, car elles ne sont pas des absolus mais des moments provisoires qui s'enchaînent les uns aux autres (1), — que le temps et l'espace soient milieux de réceptivité ou milieux de détermination, le cadre spatio-temporel est toujours le *dans quoi* préalable et le jaillissement de sa représentation dans l'esprit une phase préliminaire qu'on ne saurait éviter.

Les développements précédents nous donnent en quelque sorte le schème de la position nécessaire du problème en fonction des principes généraux admis dans la *Critique* et dans les *Prolégomènes*; mais deux remarques s'imposent aussitôt : tout d'abord la distinction du *dans quoi* et du *par quoi* telle que nous l'avons définie n'est point primitive dans la philosophie de KANT même si on ne remonte pas, dans cette philosophie, au delà de la phase idéaliste; elle n'apparaît d'une manière certaine qu'avec les *Lose Blätter* citées plus haut (2), commentées par HAERING et placées par lui aux environs de 1775; or la question de l'autoposition de l'espace et du temps doit évidemment se présenter sous un aspect différent à l'épo-

(1) Ce que KANT a fini par apercevoir nettement et par mettre en lumière dans l'*Uebergang*.

(2) P. 330.

que où n'a pas encore été découverte cette distinction qui est aussi une collaboration. — De plus, même dans les œuvres de la grande période critique, le problème revêt une forme complexe et il est influencé dans sa solution ou, plus exactement, dans sa non solution par les préoccupations particulières qui dominaient alors l'esprit de KANT. Nous devons tenir compte de ces deux séries d'observations.

Mais il est encore indispensable, pour s'orienter, de fixer quelques autres points et de ne pas les perdre de vue dans les études qui vont suivre. En un certain sens, la question de la représentation ou de la genèse du cadre spatio-temporel semble indépendante de celle de son rôle relativement au divers. Le cadre peut en effet relever d'une autonomie sans qu'il soit par ailleurs regardé comme ayant une valeur de liaison et comme constituant au sein de l'esprit une loi d'organisation; c'est en somme à une conception de ce genre que doit nous conduire la distinction du *par quoi* et du *dans quoi*; autrement dit, l'absence d'une fonction déterminante attribuée aux formes ne supprime pas le problème de l'autoposition de ces mêmes formes. Mais il est non moins certain que, inversement, si une telle fonction est, d'une manière ou d'une autre, conférée au cadre, ce dernier problème en sera influencé et que la forme, jouant le rôle d'un concept, bénéficiera pour son autoposition des mêmes privilèges que celui-ci puisqu'elle est plus ou moins identifiée avec lui. — En second lieu, cette distinction, qui apparaît au premier abord comme très nette, se présente à l'examen comme beaucoup plus nuancée et difficile à maintenir rigoureusement sur tous les plans. Si l'on considère en effet les phénomènes réellement existants, les phénomènes d'Univers, on voit bien comment la forme ne leur assigne pas une place définie; on peut également, sans grande difficulté, refuser à la forme un pouvoir de dé-

termination relativement aux différentes positions qui appartiennent à une figure géométrique particulière; mais on ne saurait en faire autant relativement à tout divers quel qu'il soit, car il est impossible de concevoir l'espace et le temps autrement que comme imposant des propriétés spéciales à leur propre divers. — Enfin, parmi les problèmes qui sollicitent la réflexion, on peut donner le primat à celui qui concerne le mode de position dans l'esprit des facteurs constitutifs de la connaissance, mais on peut aussi porter une attention à peu près exclusive sur le rôle fonctionnel de ces facteurs dans l'édification de l'objet, et, à ce dernier point de vue, la forme jouant un rôle passif et réceptif puisque c'est *en elle*, avons-nous dit, et non *par elle* que l'objet est construit, cette passivité dans la fonction tendra presque inévitablement à s'étendre au mode de genèse ou tout au moins à le faire oublier.

Ces remarques étant faites, entrons maintenant dans le détail des textes et des thèses.

Un certain nombre de *Reflexionen* qui doivent être situées entre 1768 et 1770, c'est-à-dire dans la période qui sépare le traité sur la *Différence des régions dans l'espace* et la *Dissertation* (1), montrent que, après avoir abandonné le réalisme, KANT a fait tout d'abord de l'espace et du temps des « *concepts purs de l'intuition* », des « *conceptus singulares* (2) » dont relève la *coordination* des phénomènes tandis que les *concepts de la raison* en établissent la *subordination* ; et ces concepts purs de l'intuition sont aussi appelés souvent concepts de l'entendement, et la coordination qui leur est attribuée est aussi attribuée à l'entendement de telle sorte qu'entendement et intuition sont, dans ces textes de tran-

(1) Plus exactement encore en 1769-1770, si on admet que la « grande lumière » dont KANT nous dit dans les *Reflexionen* qu'elle lui fut apportée par l'année 1769 concerne la découverte de l'idéalité de l'espace et du temps.

(2) Expression qui se retrouve dans l'*Uebergang* à propos du monde.

sition, sinon entièrement confondus, au moins singulièrement rapprochés l'un de l'autre et opposés à la raison (1) ; l'espace et le temps ont donc ici un rôle actif dans la constitution du monde et l'on ne doit pas s'étonner si, assimilés à des concepts, ils participent à la spontanéité de leur genèse (2).

(1) Vide supra les *Reflexionen* citées p. 325. Cf. également ERDMANN II, 273 (AK XVII, N° 3965, p. 368, phase χ_1) : « Il y a des concepts purs de l'intuition, des concepts arbitraires de la fiction et des concepts généraux de la raison ».

D° II, 274 (AK XVII, N° 3.955, p. 364, phase χ_1) : « Les dernières, c'est-à-dire les connaissances pures, sont ou des *conceptus singulares* et s'appellent *intuitus puri* ou des concepts généraux et sont des concepts purs de la raison ».

D° II, 372 (AK XVII, N° 4.048, p. 397, phase χ_1) : « La matière de l'ensemble est l'objet de la conjonction (relation), c'est-à-dire les parties ; la forme est la *conjunctio coordinationis*. La possibilité de cette forme est connue soit *per intellectum*, par l'espace et le temps, soit *per rationem*. »

D° II, 373 (AK XVII, N° 4.071, p. 404, phase χ_2) : « Le concept du temps est un *concept singulier*, car tous les temps particuliers sont successifs et, par conséquent, contenus dans un tout du temps ».

(2) Voir en particulier *Reflexionen*, ERDMANN II, 513 (AK XVII, N° 3.930, p. 352, phase χ_2). KANT y distingue les concepts abstraits des impressions et ceux qui résultent des lois selon lesquelles l'entendement compare, lie ou sépare les concepts abstraits. « L'origine des derniers, dit-il, est dans l'entendement ; l'origine des premiers est dans les sens. Tous les concepts de cette sorte s'appellent des concepts purs de l'entendement, *conceptus intellectus puri*. C'est seulement, il est vrai, à l'occasion des impressions sensibles que nous pouvons mettre en mouvement ces activités de l'entendement (*diese Tätigkeiten des Verstandes*) et avoir conscience de concepts déterminés concernant les rapports généraux des idées abstraites conformément aux lois de l'entendement, (et, dans cette mesure, on doit considérer comme valable le principe de *Locke* d'après lequel aucune idée ne devient claire en nous sans l'impression sensible) ; mais les *notiones rationales*, si elles naissent par l'intermédiaire des impressions et ne peuvent être pensées que dans leur application aux idées qui en sont abstraites, ne résident pas dans ces impressions et n'en sont pas abstraites, pas plus que dans la géométrie nous n'empruntons l'idée de l'espace à l'impression d'êtres étendus... Aussi l'idée de l'espace est-elle une *notio intellectus puri*... » Un peu plus loin nous voyons placés sur le même plan, dans cette *reflexion*, « les concepts d'existence (réalité), de possibilité, de nécessité, de principe, d'unité ou de pluralité, de parties, de tout, de rien, de composé et de simple, d'espace, de temps, de changement, de mouvement, de substance et d'accident, de force et d'action... »

La distinction entre la sensibilité et l'entendement, entre l'espace et le temps d'une part et les concepts intellectuels de l'autre est, au contraire, un des thèmes fondamentaux de la *Dissertation* de 1770, et cette distinction semble étroitement liée à l'impossibilité d'attribuer aux premiers un rôle de détermination et de position, à la nécessité de les limiter au rôle de *dans quoi* en leur refusant celui de *par quoi*. Or, malgré cette transformation dans les conceptions kantiennes qui devrait aboutir à priver l'espace et le temps de tout pouvoir déterminant et de toute capacité de liaison, on n'en trouve pas moins employées dans la *Dissertation*, pour les caractériser, les expressions qui ont la signification dynamique la plus marquée et qui, mutatis mutandis, font songer déjà à celles que nous retrouverons dans l'*Uebergang* (1). Comment expliquer ce fait, en apparence paradoxal, que les

(1) *Dissertation*, Section II, § 4 (AK II, 393) : « Forma... non est adumbratio aut schema quoddam objecti, sed nonnisi *lex* quaedam menti insita sensa ab objecti praesentia orta sibimet *coordinandi*. Nam per formam seu speciem objecta sensus non feriunt; ideoque, ut varia objecti sensum afficientia in totum aliquod repraesentationis coalescant, opus est interno mentis principio, per quod varia illa secundum *stabiles et innatas leges* speciem quandam induant ».

D° Section III, § 13 (AK II, 398) : « Principium formae universi est quod continet rationem nexus universalis, quo omnes substantiae atque earum status pertinent ad idem totum, quod dicitur mundus. Principium formae mundi sensibilis est quod continet rationem nexus universalis omnium, quatenus sunt phaenomena. Forma mundi intelligibilis agnoscit principium objectivum, h. e. causam aliquam, per quam existentium in se est colligatio. Mundus autem, quatenus spectatur ut phaenomenon, h. e. respective ad sensualitatem mentis humanae, non agnoscit aliud principium formae nisi subjectivum, h. e. *certam animi legem*, per quam necesse est, ut omnia, quae sensuum objecta (per istorum qualitatem) esse possunt, necessario pertinere videantur ad idem totum ».

D° Section III, § 14, N° 6 (AK II, 401) : « Quanquam autem tempus in se et absolute positum sit ens imaginarium, tamen, quatenus ad *immutabilem legem* sensibilibus qua talium, pertinet, est conceptus verissimus... »

D° Section III, § 15 (AK II, 404) : « Nam res non possunt sub ulla specie sensibus apparere nisi mediante vi animi omnes sensationes secundum *stabilem et naturae suae insitam legem* coordinante ».

Les termes de *lex*, *actus animi*, *coordinatio*, sont employés encore par

formes de la sensibilité sont appelées « *lois de coordination* » et sont présentées dans leur usage comme des actes où se manifeste particulièrement la spontanéité de l'esprit quand précisément on vient de les ramener au rôle de simples cadres pour la réceptivité de ce même esprit ? La raison doit, à notre avis, en être cherchée dans le réalisme de l'ouvrage considéré relativement au monde intelligible. L'espace et le temps sont bien les modes sous lesquels l'esprit est impressionné ; mais par quoi est-il impressionné ? Il l'est par un monde de choses en soi qui correspond dans sa structure au mode de représentation de l'entendement, mais qui ne fait que lui correspondre sans lui être identique ; les phénomènes sont les « *apparentia* » de ce monde suprasensible qui a son existence propre indépendante de la spontanéité productrice des concepts ; il en résulte que cette spontanéité productrice se ferme en quelque sorte sur un monde de représentations qui n'est effectivement qu'un monde de représentations puisque le monde pour lequel ces dernières ont valeur objective est situé en dehors et au delà d'elles ; le *par quoi* est sans doute exprimé par l'entendement, et cela en vertu d'une

KANT d'une manière incidente dans des textes où il s'agit de montrer que le temps et l'espace, comme d'ailleurs également les concepts de l'entendement, ne sont pas innés mais acquis en prêtant attention aux règles des opérations de l'esprit telles qu'elles se manifestent au contact de l'expérience :

Dissertation, Section III, § 14, N° 5 (AK II, 401) : « Quod autem temporis quantitatem non aestimare possimus nisi in concreto, nempe vel motu vel cogitationum serie, id inde est, quoniam conceptus temporis tantummodo *lege mentis interna* nititur, neque est intuitus quidam connatus, adeoque nonnisi sensuum ope *actus ille animi, sua sensa coordinantis*, eliciatur ».

D° Section III, § 15, Corollarium (AK II, 406) : « Verum conceptus uterque (il s'agit de l'espace et du temps) procul dubio acquisitus est, non a sensu quidem objectorum (*sensatio enim materiam dat, non formam cognitionis humanae*) abstractus sed *ab ipsa mentis actione, secundum perpetuas leges sensa sua coordinante*, quasi typus immutabilis, ideoque intuitive cognoscendus. *Sensationes enim excitant hunc mentis actum*, non influunt intuitum, neque aliud hic connatum est nisi *lex animi*, secundum quam certa ratione sensa sua e praesentia objecti *conjungit* ».

autonomie dont précisément KANT se demandera plus tard comment elle pourrait coïncider avec un système de rapports réels dont elle n'est pas l'origine, mais il ne dépend pas de l'entendement. La seule spontanéité constituante est alors celle des formes qui, elles, ne *représentent* pas simplement, mais *sont* effectivement le cadre du monde des phénomènes, et, si leur *dans quoi* a comme corrélatif un *par quoi*, ce *par quoi* appartient aux choses et non à l'esprit (1). Aussi en est-il dans la *Dissertation* comme dans les textes de la phase antérieure ; si l'autonomie de la position des formes n'y est pas l'objet d'une étude spéciale et approfondie, elle y est cependant affirmée dans les mêmes passages où ces cadres sont traités comme des lois de coordination et l'ensemble de l'exposé présente la sensibilité sous un aspect dynamique que nous ne retrouvons pas dans la *Critique*.

La situation se trouve, dans ce dernier ouvrage (2), entièrement modifiée par suite de l'incorporation de l'entendement au système de l'expérience comme facteur constituant ; sans doute la *Critique* conserve-t-elle, au moins dans la forme, l'idée d'une correspondance entre les constructions réalisées et une chose en soi = X, mais cette correspondance, dont nous aurons à examiner la signification, n'implique aucune similitude, et, surtout, n'empêche pas l'entendement d'être le véritable pouvoir de *Setzung*, de détermination des phénomènes, de peuple-

(1) *Dissertation*, Section IV, § 16 (AK II, 407) : « Verum, praeterquam, quod hic conceptus, uti jam demonstratum est, subjecti potius leges sensitivas quam ipsorum objectorum condiciones attineat, si vel maxime illi realitatem largiaris, tamen non denotat, nisi intuitive datam coordinationis universalis possibilitatem, adeoque nihilo minus intacta manet quaestio, nonnisi intellectui solubilis : quonam principio ipsa haec relatio omnium substantiarum nitatur, quae intuitive spectata vocatur spatium. In hoc itaque cardo vertitur quaestionis de principio formae mundi intelligibilis, ut pateat, quonam pacto possibile sit, ut plures substantiae in mutuo sint commercio et hac ratione pertinent ad idem totum quod dicitur mundus ».

Cf. DELBOS, *La philosophie pratique de Kant*, p. 153.

(2) Et déjà dans les *Losé Blätter* des environs de 1775 (supra 330).

ment de l'Univers, ce pouvoir étant complètement enlevé à la chose, désormais entièrement inconnue et inconnais-sable, pour lui être transféré. Par voie de conséquence, la sensibilité se trouve dépouillée du rôle exclusif qu'elle devait assumer dans la *Dissertation* pour l'édification de l'ordre du monde envisagé du côté du sujet réceptif et comme monde sensible ; elle devient le simple corrélatif de l'action de l'entendement auquel est maintenant attribuée, parce qu'il exprime seul la spontanéité de l'esprit, toute la puissance législatrice (1).

Or, dans cette corrélation, la sensibilité paraît devoir remplir une double fonction : d'une part, elle impose à l'acte même de l'entendement certains caractères particuliers puisque celui-ci, tout en opérant selon ses propres lois, est bien obligé de se conformer par ailleurs au mode selon lequel le sujet peut être impressionné, c'est-à-dire à un certain type de rapport dont il n'est pas l'origine ; et, d'autre part, elle lui fournit le divers dont il devra constituer la synthèse puisque l'activité unifiante ne peut, comme nous l'avons dit (2), se concevoir ni avoir conscience d'elle-même que par opposition à une pluralité dont elle est destinée à réaliser l'unité. Ainsi donc la sensibilité paraît jouer à l'égard de l'entendement à la fois un rôle de forme et un rôle de matière, bien que KANT n'emploie jamais la première expression pour définir la relation de l'espace et du temps avec l'entendement ; mais il faut ajouter que ces deux rôles ne semblent pas pouvoir être regardés comme indépendants, car le divers procuré à l'entendement ne l'a pas été d'une manière amorphe ; il n'a pu l'être, au contraire, que d'après la nature de la forme.

(1) COHEN, *op. cit.*, chap. III, p. 160-161, considère l'incorporation de l'entendement à l'expérience comme une des raisons qui ont motivé dans la *Critique* la disparition du mot *lex* pour caractériser les formes de la sensibilité. ERDMANN (note à la *reflexion* N° 469) signale aussi la modification apportée par cet ouvrage au rôle de la sensibilité.

(2) *Supra* 26.

Les mêmes observations s'imposent, qu'il s'agisse d'un divers a posteriori ou d'un divers a priori, car l'un ne fait en somme que doubler l'autre, qu'en fournir une sorte de particularisation dans laquelle l'intuition pure s'incorpore à l'intuition empirique ; il ne faudrait pas croire par conséquent qu'on pourrait éliminer le problème du divers en considérant celui-ci comme un simple fait empiriquement constaté et dont l'entendement n'aurait qu'à s'emparer ; sans doute, relativement à l'entendement, le divers est-il un donné ; sans doute l'est-il encore relativement à la sensibilité puisqu'il est intuitionné par elle, puisqu'il est présent en elle, mais il n'en émane pas moins d'une spontanéité intérieure, et d'une spontanéité qui, ayant des caractères déterminés, doit nécessairement les lui imprimer ; tout en disant qu'il est donné il faut dire en même temps qu'il est produit. On ne voit donc pas comment il serait possible d'éviter ici l'idée d'une autoposition et d'une autoposition en soi ; c'est d'ailleurs nettement la solution de l'*Uebergang* dans lequel le sujet, qui se développe en pluralité spatio-temporelle, se fait objet et est pour lui-même un objet ; mais nous examinerons plus loin cette solution à laquelle tout paraît logiquement nous conduire ; voyons d'abord, avec plus de précision et de détails, la manière dont la question se présente dans la *Critique* et accessoirement dans les *Prolégomènes*.

Nous avons, dans la section précédente, indiqué les incertitudes du kantisme au sujet de la fonction de liaison. L'imagination peut-elle, dans certains cas, opérer d'une façon autonome ? Doit-elle même le faire dans tous les cas, son intervention constituant un moment préalable auquel la synthèse de l'entendement viendrait ensuite se superposer pour transformer le phénomène en objet ? Ou bien est-elle astreinte à n'agir que sous l'idée de l'unité de l'expérience avec tous les facteurs que celle-ci comporte ? Les textes, comme nous l'avons vu, se prêtent aux deux

interprétations, celles-ci pouvant elles-mêmes être envisagées comme répondant à une hésitation réelle dans la pensée de KANT ou à deux rôles effectivement joués par l'imagination et également nécessaires. Mais, quelle que soit la solution adoptée, deux faits sont incontestables : d'une part, le souci de réserver à l'entendement, sinon toute liaison en général, du moins toute liaison ayant valeur objective, c'est-à-dire la constitution de toute couple caractéristique d'un jugement et susceptible de trouver place dans le système du monde, d'autre part, le refus à la sensibilité comme telle de tout pouvoir d'organisation quel qu'il soit, dût-il n'aboutir qu'à la constitution d'une série subjective. La *Critique* nous met donc en présence d'un divers fourni par la sensibilité et qui doit être unifié par l'entendement, — et, une fois cette position admise, tout l'intérêt se concentre sur la suite des opérations par lesquelles la spontanéité intellectuelle arrive à réaliser son travail d'organisation (1) ; mais si KANT paraît, en effet, dominé d'une manière exclusive par l'idée de nous faire assister aux différentes étapes de ce travail, l'ensemble des problèmes qui concernent le mode selon lequel est donné le divers n'en existe pas moins et ces problèmes transparaissent nettement à travers les formules employées, bien qu'ils ne soient pas traités direc-

(1) Même attitude dans les *Prolégomènes* bien que l'expression soit un peu différente : § 38 (AK IV, 321-322) : « L'espace est quelque chose de si uniforme et de si indéterminé à l'égard de toutes les propriétés particulières qu'on ne peut certainement pas chercher en lui un trésor de lois de la Nature. Au contraire, ce qui détermine l'espace à prendre les figures du cercle, du cône et de la sphère, c'est l'entendement, dans la mesure où il contient le principe de l'unité de la construction de celles-ci. La simple forme générale de l'intuition, qui s'appelle l'espace, est donc bien le substratum de toutes les intuitions déterminables en objets particuliers et c'est en elle que réside assurément la condition de leur possibilité et de leur diversité ; mais l'unité des objets n'est déterminée que par l'entendement, et cela d'après les conditions qui résident dans sa propre nature ».

tement et pour eux-mêmes ; c'est ce que confirme un examen rapide des textes.

Remarquons tout d'abord que le divers fourni par la sensibilité à l'entendement n'est pas seulement un *divers a posteriori*, un divers qui aurait été introduit en elle par une cause connue ou inconnue mais qui lui serait étrangère et qui l'aurait impressionnée dans sa passivité, — plus simplement encore, en faisant abstraction de l'idée de cause impressionnante, un divers qui serait présent en elle et que nous y trouverions par une simple constatation psychologique ; ce divers, KANT nous le déclare plusieurs fois d'une façon formelle, est aussi, — il est même avant tout, — un *divers a priori* (I) et c'est d'abord sous cette

(1) *Critique* 1^{re} et 2^e édit., AK IV, 74 ; T. P. 124 : « Mais il y a trois sources originaires (facultés ou pouvoirs de l'âme) qui renferment les conditions de la possibilité de l'expérience et ne peuvent elles-mêmes être déduites d'aucun autre pouvoir de l'esprit : le sens, l'imagination et l'aperception. Là-dessus se fonde : 1^o la synopsis du divers *a priori* par le sens... » Ce texte a été supprimé dans la deuxième édition.

D^o 1^{re} et 2^e édit. AK. III, 91 ; T. P., 109 : « Au contraire, la logique transcendente a devant elle un divers de la sensibilité *a priori*, que l'Esthétique transcendente lui fournit pour donner une matière aux concepts purs de l'entendement... »

D^o : « L'espace et le temps contiennent un divers de l'intuition pure *a priori*... »

D^o 1^{re} édit., AK. IV, 77 ; T. P., 131.132 : Sans la synthèse *a priori* de l'appréhension « nous n'aurions *a priori* ni la représentation de l'espace, ni celle du temps : car ces représentations peuvent être produites seulement par la synthèse du divers, que la sensibilité fournit dans sa réceptivité originative. »

D^o 2^e édit., § 17, AK. III, 112 ; T. P., 135 : « Ainsi la simple forme du sens externe, l'espace, ne fournit encore absolument aucune connaissance ; il donne seulement le divers de l'intuition *a priori* pour une connaissance possible. »

D^o § 18, AK. III, 113 ; T. P., 138 : « Au contraire, la pure forme de l'intuition dans le temps, simplement comme intuition en général, qui contient un divers donné, est soumise à l'unité originative de la conscience... »

D^o § 26, AK. III, 125 ; T. P. 161. — Il ne peut être question que d'un divers *a priori* dans la note suivante : « L'espace, représenté comme objet (ainsi qu'on a réellement besoin de le faire dans la géométrie) contient quelque chose de plus que la simple forme de l'intuition, à savoir le groupement du divers, donné selon la forme de la sensibilité, dans une représentation intuitive, de telle sorte que la forme de l'in-

forme qu'il doit être envisagé dans sa relation avec la puissance synthétique de l'esprit. Or, dire qu'il est a priori, c'est, comme nous l'avons montré, admettre pour lui un mode spécial de présence à la conscience qui ne peut être le mode empirique ; ce mode, nous l'avons plusieurs fois caractérisé par les idées de spontanéité, d'initiative, de processus centrifuge, d'immanence de la loi à sa manifestation, de rapport directement et immédiatement saisi entre ces deux derniers termes, et cela de telle manière qu'on aille de la loi à sa manifestation, qu'on aperçoive la seconde comme jaillissant de la première ; nous dirions en un mot que l'admission d'un divers a priori implique nécessairement un dynamisme intérieur à sa position.

Mais KANT, comme nous l'avons vu, n'examine pas du tout dans la *Critique* la question de ce dynamisme ; il prend le divers en tant que donné sans remonter à sa production ; il se contente d'affirmer que ce divers est a priori ; et on s'explique assez bien cette omission car son intention la plus nette est de refuser à la sensibilité la puissance de liaison, tout en introduisant le divers comme une condition indispensable de l'exercice de cette puissance ; le divers ne peut évidemment relever du concept, mais il ne relève pas non plus du *je pense* ni de l'imagination ; ni l'un ni l'autre ne sont à l'origine de sa genèse ;

l'intuition donne seulement le divers, tandis que l'intuition formelle donne l'unité de la représentation. »

D° 1^{re} et 2^e édit., Ak. III, 134 ; T. P., 176 : « Le concept de l'entendement contient l'unité pure et synthétique du divers en général. Le temps comme condition formelle du divers du sens interne et, par suite, de la liaison des représentations, contient un *divers a priori* dans l'intuition pure. »

Cf. *lettre à Beck*, du 20 janvier 1792. (Ak. XI, n° 468, p. 303) dans laquelle le *divers a priori* est présenté comme le corrélatif nécessaire du concept.

Cf., également *Uebergang* (ADICKES, C. 555, p. 694) « ... Ainsi l'espace et le temps ne sont pas des objets de perception, mais de simples formes de l'intuition qui procurent (ausmachen) cependant un *divers qui est contenu a priori* dans le sujet... »

ils sont placés en face de lui et sont chargés d'en faire l'unité ; il ne peut dès lors, — et c'est bien d'ailleurs la formule de la *Critique*, — relever que du *sens* et la difficulté est de savoir comment le sens, qui a été défini comme purement réceptif, peut posséder une spontanéité lui permettant d'engendrer en lui-même une pluralité indéfinie.

A la condition de considérer le *divers a priori* comme constituant l'étoffe de l'espace et du temps envisagés comme des unités, ce divers n'offre rien de particulièrement paradoxal; car, si on peut évidemment se demander, ainsi que nous venons de le faire, comment la sensibilité trouve en elle de quoi produire ces deux cadres, on les conçoit bien, cette difficulté mise à part, comme recélant intérieurement une telle diversité; mais l'unité même de l'espace et du temps comme *gegeben*, comme donnés, comme intuitions pures, d'où peut-elle leur venir? car il semble qu'elle ne saurait leur appartenir que d'une manière dérivée et en vertu d'un acte préalable dont nous n'apercevons en eux que le reflet et la résultante. Faut-il chercher la source de cette unité dans le dynamisme même qui les engendre et dont nous venons de voir qu'il était un présupposé de l'a priorité du divers bien que KANT ne l'examine pas en lui-même? La réponse, quand il s'agit de la *Critique*, nous paraît devoir être négative; l'unité n'appartient pas au divers en tant qu'originellement donné; autrement dit, même en admettant qu'il faille interpréter dans le sens d'un acte de position et de genèse l'expression employée dans le § 17 ainsi que dans la note du § 26, — et d'après laquelle « la forme donne le divers (1) », cette forme, envisagée dynamiquement, comme pouvoir de position, comme naturant dont le divers serait le nature, n'introduit pas dans celui-

(1) *Supra*, 342 (note).

ci l'unité; ce qui signifie, en somme, que, si on remonte jusqu'à elle, on n'y a point conscience de l'unité spatialisante ou constitutive du temps; le principe de l'unité du divers ne se trouve pas dans l'origine de ce dernier, puisque le divers comme tel n'est tout d'abord et primitivement qu'un divers; cette unité lui est conférée après coup par sa mise en rapport avec une conscience possible et dans la mesure où tous ses termes sont conçus comme devant entrer dans un même acte d'aperception; il en est du *divers a priori* de l'espace et du temps comme des phénomènes d'Univers qui sont entre eux dans une *affinité nécessaire* à cause de la relation que nous concevons inévitablement entre eux et le *je pense* dans la synthèse duquel ils sont considérés comme tous susceptibles d'être englobés. La thèse adoptée relativement à l'unité du *divers a priori*, c'est-à-dire à l'unité de l'espace et du temps comme intuitions pures, est si rigoureusement identique à celle qui concerne l'unité des phénomènes dans le système de l'expérience que, dans plusieurs textes de la deuxième édition de la *Déduction transcendentale des catégories* (1), on peut se demander s'il s'agit de l'une ou de l'autre — ou, à la fois, de l'une et de l'autre.

KANT est ainsi amené à distinguer entre *forme de l'intuition* et *intuition formelle* (2). La forme de l'intuition ne donne que le divers; seule l'intuition formelle donne l'unité du divers et cette intuition suppose une mise en relation du divers avec le *je pense*; elle n'appartient point par conséquent dans ses origines à la sensibilité, même si nous traitons celle-ci comme une puissance posante; tout ce que l'on peut dire c'est qu'elle lui appartient une

(1) Notamment § 18 et 26 (note). Cf. *Prolégomènes* § 38, supra, 341 (note).

(2) La distinction n'est d'ailleurs pas constante. Nous voyons, par exemple, au début de l'*Esthétique*, que : « cette forme pure de la sensibilité peut aussi s'appeler elle-même intuition pure. » (1^{re} et 2^e édit., Ak. III, 50; T. P., 64).

fois réalisée — ou, plus exactement, en tant que nous nous la représentons comme réalisée — puisque l'espace et le temps sont effectivement intuitionnés, tandis que les catégories et les concepts restent toujours à l'état de simples pensées. Telle nous paraît être la signification qu'il faut donner à la note importante mais obscure du paragraphe 26 de la *Déduction* où KANT, faisant un retour sur l'*Esthétique transcendentale*, nous déclare que l'espace et le temps, du point de vue auquel ils y sont envisagés, tiennent leur unité d'une synthèse qui ne relève pas des sens mais qui rend d'abord possibles tous les concepts d'espace et de temps; cette unité, qui émane de l'entendement, mais qui précède les concepts, est attribuée à la sensibilité parce qu'il s'agit bien en dernière analyse de l'unité d'une intuition (1).

L'espace et le temps représentés comme unités dans l'intuition pure nous paraissent donc en réalité, dans la *Critique*, correspondre à un moment bien caractérisé des opérations spirituelles; le divers est dépassé car il est conçu dans sa relation nécessaire avec la conscience déterminante; mais l'opération synthétique proprement dite

(1) Dans le § 26 auquel se rapporte la note que nous venons de commenter, KANT fait la même distinction entre forme de l'intuition et intuition proprement dite (renfermant un divers) — et il raisonne sur l'unité de l'espace et du temps envisagés ici, semble-t-il, beaucoup plutôt comme cadres de l'Univers que comme intuitions pures exactement comme il le fait dans la note. Cette unité, qui « est donnée avec et non dans ces intuitions », est la condition de la synthèse de l'appréhension, ce qui équivaut à dire qu'elle est la condition de toute liaison déterminée et ce qui correspond à l'idée exprimée par la note quand elle en fait la condition de tout concept. — Cf. VAHINGER, *Commentar II*, p. 229 et les observations d'ERDMANN sur la *réflexion* 357.

Relativement à l'intuition et à ce qui la caractérise, voir la réponse aux *dissertations* de KAESTNER, p. 85 : l'intuition « n'est pas à la vérité une vision, mais une représentation du singulier (*Vorstellung des Einzelnen*) dans la mesure où il n'est pas seulement pensé mais donné pour la pensée. » Même expression dans la lettre à BECK du 3 juillet 1792, (Ak. XI, n° 488, p. 334), et dans les *Progrès de la Métaphysique* (Hart. VIII, p. 526-527). Cf. également REICKE C 3 H I, p. 132. (Ak. XVIII, n° 5.643, phase ϕ_{1-3}).

qui aboutit à une détermination spéciale, à la construction d'une figure ou d'une relation particulières, n'est pas encore effectuée; la synthèse n'est pas faite, mais à faire, et, pour la faire, l'esprit est obligé de poser d'emblée l'unité du milieu dont il reliera ensuite progressivement le divers par un processus allant de la partie au tout. Nous estimons qu'il faut voir dans ce moment intermédiaire, non pas sans doute une solution véritable, mais tout au moins le seul essai de solution qu'on puisse trouver dans la *Critique* aux difficultés qui ont été depuis signalées fréquemment par les commentateurs (1). Étant données les directives générales de l'ouvrage, KANT ne pouvait pas, semble-t-il, en fournir d'autre : si l'unité était directement attribuée au divers, il fallait en rejeter le principe dans le domaine de la sensibilité, ce qu'il voulait précisément éviter; si, d'autre part, l'unité résultait d'une synthèse effectivement opérée, elle devait toujours être limitée et finie; même en admettant que la synthèse pût se poursuivre indéfiniment, jamais l'espace ne pouvait « être représenté comme une grandeur infinie donnée (2) », et la représentation originaire du temps ne pouvait non plus être « donnée comme illimitée (3) ».

(1) VAHNINGER. *Commentar*, t. II, 224 et sq.

BRUNSCHVIG, *Les étapes de la Philosophie Mathématique*, § 162, p. 271 et sq.

(2) *Critique*, 2^e édit., Ak. III, 53; T. P., 67. Cf., 1^{re} édit., Ak. IV, 33; T. P., 67.

(3) D^e 1^{re} et 2^e édit. Ak. III, 58; T. P. 73.

Cf. *Reflexionen*, ERDMANN II, 357 (Ak XVII, N° 4707, p. 682, phase ρ): « La question est de savoir si une grandeur donnée est infinie. La condition est qu'elle soit donnée. Or la simultanéité indique le fait d'être donné. Au contraire il ne s'agit pas d'un donné dans l'appréhension ou dans la détermination. »

KANT a toujours reconnu la nécessité d'admettre un espace et un temps originaires, ayant pour caractéristiques l'infinité et l'unité, et indépendants dans leur être du procédé de composition progressive qui intervient obligatoirement dans les grandeurs extensives définies dans l'*Analytique des principes* « celles dans lesquelles la représentation des parties rend possible la représentation du tout (et, par suite, nécessairement, la précède) » 1^{re} et 2^e édit. Ak. III, 149; T. P. 192. Dans l'*Esthétique* (1^{re} et 2^e édit., Ak. III, 53; T. P., 67 et Ak. III, 58; T. P. 73),

Ainsi que nous l'avons fait observer, l'affirmation de l'existence d'un *divers a priori* n'aurait rien de particulièrement surprenant s'il fallait considérer ce divers comme appartenant à l'unité de l'espace et du temps — mais, cette unité étant attribuée au *je pense* et insérée dans le divers à un moment ultérieur des opérations spiri-

toute partie de l'espace et du temps n'est qu'une limitation de l'un ou de l'autre et ils sont tous deux essentiellement uns; à plus forte raison, s'ils ne peuvent être regardés comme constitués par une combinaison de leurs propres parties, ne sauraient-ils être envisagés comme formés par une addition de points ou de moments; c'est ce qui nous est affirmé dans les *Anticipations de la perception* (1^{re} et 2^e édit., Ak. III, 154; T. P., 197); les mêmes thèses avaient déjà été exposées dans la *Dissertation* (section III, § 14, n° 4. Ak. II, 399; § 15, note, Ak. II, 403, et en particulier d° *Corollarium*, p. 405): « Secundum exemplar intuitus sensitivi, infinitum continet rationem partis cujusque cogitabilis ac tandem simplicis s. potius termini. Nam nonnisi dato infinito tam spatio quam tempore, spatium et tempus quodlibet definitum limitando est assignabile, et tam punctum quam momentum per se cogitari non possunt, sed non concipiuntur nisi in dato jam spatio et tempore, tanquam horum termini ». On les trouve également dans divers passages des *Lose Blätter* (REICKE, D 21, H I, p. 250. Ak. XVII, n° 4.753, p. 699, phase σ_1 ; — E 53, H. II, p. 197; — E 39, H II, p. 147; Ak. XVIII N° 6346, p. 671, phase ω_4) et on peut y rattacher les *Reflexionen* où sont opposés le *totum syntheticum* obtenu par composition et le *totum analyticum* dont les parties ne sont que des limitations. (Voir ERDMANN, n°° 352, 393, 618, 630; Ak. XVII, n° 4.183, p. 447, phase $\lambda_1^1(\nu_2^1)(\kappa_3^1)(\varepsilon_1^1)$; XVII, n° 3.789, p. 293, phase ζ ; XVIII, n° 5.299, p. 147 phase υ ; XVII, n° 4.424, p. 540, phase ν). Mais, c'est dans sa réponse aux *dissertations* de KAESTNER que KANT s'est exprimé sur ce point avec le plus de précision: « La métaphysique, dit-il, doit montrer comment on peut avoir la représentation de l'espace, mais la géométrie nous apprend comment on peut *décrire* un espace (nous entendons : dans la représentation a priori et non par le dessin). Dans la première, l'espace est considéré comme il est *donné* avant de recevoir aucune détermination conformément à un concept défini; dans la seconde, c'est un espace qui est *construit* (gemacht). Dans la première, l'espace est *originnaire* et seulement un (unique), dans la seconde, l'espace est *dérivé* et il existe alors des espaces (nombreux); mais, au sujet de ces derniers, le géomètre doit, en accord avec le métaphysicien et comme conséquence de la représentation fondamentale de l'espace, soutenir qu'ils ne peuvent être pensés que comme des parties de l'espace unique et originnaire. — Or une grandeur, comparativement à laquelle toute grandeur homogène susceptible d'être donnée n'est égale qu'à une de ses parties, ne peut être appelée qu'*infinie*. Par conséquent, le géomètre se représente, tout aussi bien que le métaphysicien, l'espace originnaire comme infini et, à la vérité, comme infini donné. Car la représentation de l'espace (et celle du

tuelles, on ne voit plus du tout ce que celui-ci peut bien encore signifier. Quand il s'agit de l'a posteriori, c'est-à-dire de l'*Empfindung*, il est possible, à la rigueur, d'admettre que l'esprit s'empare d'une matière indéterminée, d'un divers donné qui, d'ailleurs, ne serait point par lui-même aperçu comme divers, pour l'organiser en série conformément au cadre spatio-temporel et aux catégories; le divers est alors constitué comme tel par une activité de synthèse qui en fait en même temps l'unité, et la sensibilité est regardée comme fournissant les données qua-

temps également) a la particularité suivante qu'on ne trouve dans aucun autre concept : tous les espaces ne sont possibles et pensables que comme parties d'un espace unique. Quand maintenant le géomètre dit qu'une ligne, si loin qu'on l'ait prolongée, peut toujours l'être encore plus loin, cette affirmation n'a pas la même signification que celle qu'on porte en arithmétique sur le nombre quand on déclare qu'on peut toujours et sans fin l'accroître par l'adjonction d'autres unités ou d'autres nombres (car les nombres ajoutés ou les grandeurs exprimées par là sont possibles par eux-mêmes sans qu'ils doivent appartenir avec les précédents à une grandeur en qualité de parties), mais dire qu'une ligne peut être prolongée à l'infini signifie que l'espace dans lequel je décris la ligne est plus grand que toute ligne que je puis y décrire; et ainsi le géomètre fonde la possibilité de son problème : accroître à l'infini un espace (et de ces espaces il y a une multiplicité) sur la représentation originiaire d'un espace unique, infini, subjectivement donné. Avec ces remarques s'accorde parfaitement cette autre que l'espace géométrique et donné objectivement est toujours fini; car cet espace n'est donné que dans la mesure où il est construit (*gemacht*). Déclarer que l'espace, métaphysiquement, c'est-à-dire originiairement donné, mais d'une manière purement subjective, — espace qui (parce qu'il n'y en a pas plusieurs de son espèce) ne peut être subsumé sous aucun concept qui soit susceptible d'une construction mais contient cependant le fondement de la construction de tous les concepts géométriques, — déclarer, dis-je, que cet espace est infini, a seulement la signification suivante : il consiste dans la forme pure du mode de représentation sensible du sujet comme intuition a priori, et, par suite, c'est dans cette intuition comme représentation singulière que la possibilité de tous les espaces, possibilité qui s'étend à l'infini, est donnée. Avec ce que je viens d'exposer s'accorde également très bien l'opinion formulée par RAPHSON, d'après la citation de M. KAESTNER, p. 418 : à savoir que le mathématicien n'a jamais à faire qu'à un *infinitum potentiale* et qu'un *actu infinitum* (le métaphysiquement donné) *non datur a parte rei, sed a parte cogitantis*; mais ce dernier mode de représentation n'est point pour cela fictif et faux; il sert bien plutôt de fondement aux constructions des concepts géométriques qui se poursuivent à l'infini, et la métaphysique conduit au fondement subjectif de la possibilité de l'espace, c'est-à-dire à son idéalité... » (*loc. cit.*, p. 87-89).

litatives qu'elle a enregistrées dans sa passivité; mais, dans le domaine de l'*a priori*, la présence d'une poussière de termes isolés en soi et dont il s'agirait de faire après coup l'unité est inintelligible (1); le *divers a priori* ne peut naître que d'un acte qui précisément le pose comme divers, comme pluralité, comme multiplicité et, par suite, tout en le posant, l'unifie.

Les difficultés relatives au *divers a priori* envisagé simplement comme divers, c'est-à-dire comme matière mise ultérieurement en relation avec l'activité synthétique du *je pense* doivent être complétées par celles qui concernent la forme spéciale selon laquelle est donné ce divers et selon laquelle également il est organisé ensuite par la spontanéité déterminante de l'esprit. En admettant que le rapport nécessaire du divers à la loi du *je* puisse conférer à ce divers l'unité, on ne voit pas comment ce même rapport pourrait lui conférer l'infinité. Tout ce qu'on est en droit d'affirmer, c'est, comme nous venons de le voir, que cette infinité n'est pas contradictoire si on considère l'idéal de la synthèse et non la synthèse réalisée; mais c'est là une condition purement négative de l'infinité; la condition positive doit donc en être cherchée dans le divers lui-même ou dans la forme selon laquelle il a été engendré; or, évidemment, il n'existe dans le divers en tant que tel aucune raison d'affirmer qu'il est fini ou infini; cette raison ne peut donc se trouver que dans la forme et nous sommes amenés par là à examiner le second rôle que doit jouer nécessairement la sensibilité et que nous avons plus haut indiqué; elle ne fournit pas seulement à l'entendement un divers qui lui servira de matière, elle impose à ce divers originaire ou à son organisation ultérieure par l'entendement un des-

(1) Cf. *supra*, 295, note 1, ce que nous avons dit sur l'impossibilité d'admettre une coïncidence accidentelle entre le divers *a priori* et la construction imaginative.

sin ou un cadre dont il s'agit de préciser le mode de présence dans l'esprit. Ce que nous venons de dire de l'infinité est d'ailleurs applicable à toutes les propriétés caractéristiques de l'espace et du temps.

Le paradoxe des figures symétriques et non superposables, exposé par KANT dans plusieurs de ses ouvrages (1) et utilisé par lui pour des fins en apparence différentes (2) mais au fond identiques ou interdépendantes, est particulièrement propre à marquer le caractère original de l'espace, le rôle contraignant et déterminant qu'il exerce sur les synthèses particulières qui y sont effectuées; il n'est pas développé dans la *Critique de la Raison pure* qui insiste d'ailleurs beaucoup moins que les *Prolégomènes* sur les qualités fondamentales de l'espace (3), mais divers textes de l'*Esthétique* et de la 2^e édition de la *Déduction* (4) n'en mettent pas moins en lumière la structure spéciale que les deux formes, espace et temps, imposent aux opérations de l'entendement. Or la question est la suivante : comment doit-on concevoir ces formes ? où sont-elles données ? quelles relations ont-elles avec les effets qu'elles produisent ? de quelle façon l'esprit les connaît-il ainsi que leurs qualités ? quel est leur mode de présence à la conscience ?

(1) *Régions de l'espace*. (Ak. II 381-382); *Dissertation* de 1770, § 15 C (Ak. II, 403); *Prolégomènes*, § 13. (Ak. IV, 285-286); *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (Ak. IV, 483-484).

(2) Voir VAHINGER, *Commentar*, t. II, 523 et sq.

(3) *Prolégomènes*, § 12. (Ak. IV, 284).

(4) *Critique*, 2^e édit., Ak. III, 70; T. P. 86. « Et c'est uniquement de cette manière que [le pouvoir d'avoir conscience de soi] peut produire une intuition de soi-même, mais la forme de cette intuition qui lui préexiste dans l'esprit à titre de fondement détermine dans la représentation du temps la manière dont le divers est réuni (beisammen ist) dans l'esprit. »

D° Ak. III, 123; T. P., 158 : « La détermination de mon existence ne peut se faire que conformément à la forme du sens interne et d'après la manière particulière dont le divers que je réunis est donné dans l'intuition interne... » — D° Ak. III, 124; T. P., 159 : « J'existe comme une intelligence qui... étant, relativement au divers qu'elle doit lier, soumise à une condition restrictive qu'elle nomme le sens interne, ne

Si nous remontons jusqu'à la *Dissertation* de 1770, nous y trouvons une réponse qui est identique pour les formes et pour les concepts ; ni les uns ni les autres ne sont innés, mais nous les acquérons en prêtant attention à la manière dont se déploie l'activité de l'esprit à l'occasion des impressions sensibles. Une certaine indétermination subsiste d'ailleurs dans l'exposé de cette acquisition ; s'agit-il d'un simple acte d'attention transformant en représentation claire et distincte ce qui était d'abord donné confusément dans l'opération même de l'esprit ? d'une abstraction qui, dans cette opération ou, plus exactement dans ses effets, isolerait la forme de la matière et se rapprocherait ainsi du procédé indiqué par l'auteur de la *Critique* au début de l'*Esthétique transcendentale* ? d'une analyse réflexive qui, s'élevant du conditionné à la condition, retrouverait dans la construction réalisée les principes d'où elle émane ? ou enfin d'un simple approfondissement de la conscience qui accompagne tout acte spirituel et qui est toujours conscience d'une relation entre une manifestation particulière et sa loi ? Nous estimons que les peut rendre intuitive cette liaison que selon des rapports de temps situés tout à fait en dehors du domaine des concepts proprement dits de l'entendement. »

Cf. ce que KANT écrira plus tard dans la *lettre à Beck* du 3 juillet 1792 (Ak. XI, n° 488, p. 334) : « Puisque aucun lié comme tel ne peut nous être donné, mais que nous devons toujours opérer (machen) nous-mêmes la liaison du divers donné, puisque, cependant, la liaison, en tant que conforme à l'objet, ne peut être arbitraire et que, par suite, non pas sans doute le lié, mais la forme selon laquelle le divers donné peut seulement être lié, doit être donné a priori, cette forme est le facteur purement subjectif (sensible) de l'intuition, c'est-à-dire l'espace et le temps, facteur qui doit être à la vérité donné a priori — mais non pensé (car la liaison seulement, comme acte, est un produit de la pensée) — et ce doit être par suite une représentation singulière, non un concept (repraesentatio communis). » On voit combien ce texte insiste sur le rôle contraignant de la sensibilité ; KANT attribue même ici à cette dernière une limitation de l'arbitraire qui, dans la *Critique* (1^{re} édit. de la *Déduction transcendentale*), est attribuée aux concepts. — Cf. encore la formule très heureuse des *Reflexionen* ERDMANN II, 361 (Ak. XVII, n° 4.073, p. 404, phase x₁) : « Spatium est vel determinans (possible), vel determinatum (actuale). » On remarquera « *determinans* » et non « *determinabile* ».

deux dernières interprétations sont celles qui correspondent le mieux aux textes considérés et qu'elles peuvent être admises simultanément parce que les deux procédés qu'elles désignent se complètent naturellement l'un l'autre et se précisent l'un par l'autre, la réflexion analytique servant d'instrument de médiation à l'approfondissement de la conscience directe; nous ne croyons pas, en tout cas, qu'il ait été dans l'esprit de KANT d'envisager l'attention dont il parle ici comme une puissance véritablement créatrice, destinée à nous rendre intelligible par l'invention de certains modes de représentation l'acte primitif et spontané de la construction de l'expérience. Ce qui nous paraît essentiel dans sa pensée, c'est la préoccupation de combattre une innéité qui ferait de l'espace et du temps la révélation d'une réalité idéale ou transcendante que nous aurions simplement pour rôle de contempler ou d'analyser dans la traduction qu'elle donnerait en nous, c'est le souci de substituer à cette innéité une *a priori* (1), soit relativement à la constitution de l'expérience, c'est-à-dire d'un système englobant l'intuition empirique, soit relativement à une représentation pure; dans l'*a priori* l'idée n'est pas tournée vers un objet représenté et qu'elle serait chargée d'exprimer; elle est fonction de synthèse, condition de l'objet réalisé ou condition intrinsèque de sa propre actualisation, dynamisme interne de sa propre genèse, condition naturelle de sa manifestation comme nature. En somme les principes et les formes ne peuvent être aperçus que dans l'acte, et comment, d'ailleurs, pourrait-il en être autrement puisque l'esprit est une activité? S'il n'est pas une réalité statique et figée mais une puissance agissante il ne saurait évidemment se saisir que dans l'action et la

(1) Ce terme n'est pas employé dans la *Dissertation*, mais il n'en traduit pas moins les tendances essentielles de cet ouvrage. — Cf. ROBINSON. *Contribution à l'histoire de l'évolution philosophique de Kant*. (Revue de Métaphysique et de Morale, avril-juin, 1924, p. 334).

thèse qui affirme la solidarité de la conscience du principe et de celle de l'opération n'est qu'une manière de formuler cette vérité (1).

On ne voit pas qu'une autre solution soit possible, mais on ne voit pas non plus que celle-ci soit compatible avec la théorie de la *Critique* qui réserve au *je pense* la fonction d'unification et ne le fait intervenir que le divers une fois posé. Ce divers, dépourvu d'une unité pour soi, doit bien cependant posséder une unité en soi, — et cette unité va se manifester sous la forme d'une résistance aux concepts ou tout au moins d'une apparition de propriétés imprévisibles et non déterminées par eux. C'est de ces propriétés que nous devrions remonter conditionnellement à celles des formes ; mais comment une analyse régressive et rationnelle de ce genre serait-elle ici admissible ? On comprend très bien que, la synthèse relevant du concept, on retrouve le concept dans la synthèse dont il est la condition nécessaire, absolument comme on retrouve les principes dans les différents jugements, mais le moyen de retrouver en elle les formes qui n'ont pas contribué à sa réalisation ? Nous parlons, naturellement, d'une contribution analogue à celle des concepts, impliquant une immanence dynamique, un rapport d'intériorité, une homogénéité entre constituant et constitué. En dehors d'une telle contribution, il ne peut exister qu'un rapport d'extériorité ; la forme cesse d'être un principe pour être une cause, le rapport entre elle et ses effets devient syn-

(1) Tout ce que l'on peut dire, c'est que, dans la *Dissertation*, l'apriorité relativement au système du monde est celle qui est mise le plus spécialement en relief, l'autre n'apparaissant pas nettement à travers l'incertitude des formules. Il y a une spontanéité de la sensibilité qui est organisatrice ; en réfléchissant sur cette spontanéité organisatrice, nous en dégageons le « *typus immutabilis* » qui est objet de connaissance intuitive. Mais ce « *typus immutabilis* » doit être lui-même cependant le produit d'une autoposition et, par conséquent, le nature d'un naturant. Sur ce dernier point, la *Dissertation* ne nous renseigne pas d'une manière précise.

thétique ; il est donc impossible d'en rien connaître ; autrement dit encore les propriétés du divers deviennent purement empiriques et tout à fait analogues en droit aux autres qualités sensibles ; il faut placer la simultanéité, la succession, les trois dimensions de l'espace, l'unité de la dimension du temps, sur le même plan que les saveurs ou les couleurs. Admettons cependant que l'analyse régressive soit possible ; à quelles conclusions nous permettra-t-elle d'aboutir ? Les formes vont être atteintes comme les conditions préalables, comme les fondements des propriétés qui apparaissent dans les constructions particulières ; mais, étant donné qu'elles opèrent (si l'on peut ici parler d'opération) en dehors de la conscience et de toute spontanéité spirituelle, elles doivent être regardées comme un en soi par rapport à la pensée qui les découvre et se les représente. Sont-elles du côté de l'esprit ou du côté des choses ? Le traité relatif à la *distinction des régions dans l'espace* les avait placées du côté des choses tout en les considérant comme obtenues par une analyse allant du conditionné à la condition ; la *Dissertation* de 1770 les avait intégrées à l'esprit ; la *Critique* nous ramène logiquement au premier de ces ouvrages, car l'espace et le temps sont réellement envisagés au sein de l'esprit comme des choses et le problème de leur a priorité, avec toutes les conséquences qui résultent de cette dernière pour la constitution de la science, n'est nullement résolu par ce qu'on pourrait appeler une simple formule topographique.

Ces difficultés ne peuvent être évitées ou éliminées qu'en intégrant à la conscience l'opération de position constitutive du divers ; mais le problème de cette intégration est lui-même étroitement lié à celui du rapport qui existe entre la forme spatiale ou temporelle et la sensibilité ; nous sommes par là naturellement conduits à préciser cette dernière question, que nous avons déjà touchée au début de cette étude.

L'existence de l'espace et du temps a son fondement, chez KANT, dans la passivité du sujet. Mais quelle est exactement la nature de ce fondement ? Faut-il dire que les formes appartiennent au sujet en tant que passif dans son être, passif originairement ? La réponse devrait évidemment être négative, car que pouvons-nous savoir du sujet traité comme une chose en soi ? Et s'il s'agit du sujet comme phénomène, c'est-à-dire comme objet construit, il serait contradictoire de l'hypostasier pour lui attribuer la forme et pour placer en lui ce qui est déjà une des conditions sans lesquelles il ne saurait être, ce qui sert de fondement à sa réalisation même et, par conséquent, ne peut en dépendre. La passivité n'est pas une propriété à laquelle se trouverait à son tour subordonnée la forme comme une propriété dérivée; elle est le produit d'un acte originaire; l'esprit n'est point passif, mais il se constitue comme tel et la forme spatio-temporelle est l'instrument de cette constitution, le mode selon lequel elle s'effectue. Le terme de passivité est d'ailleurs trop restreint; il évoque, en effet, immédiatement l'idée du moi empirique en tant qu'il se pose à l'intérieur du système du monde pour être impressionné soit par ses propres phénomènes psychologiques soit par les objets du sens externe ; il vaut mieux employer le terme de réceptivité qui, tout en englobant comme un de ses cas particuliers le mode de relation que nous venons d'indiquer, peut être étendu au domaine de l'espace mathématique, milieu de *Setzung* pour la construction des figures, et au cadre spatio-temporel de l'Univers, milieu de distribution et d'organisation des objets, en un mot à tout « *dans quoi* » corrélatif d'un « *par quoi* ».

L'impossibilité, dans le kantisme, de regarder la sensibilité comme un en soi ou comme une donnée psychologique, appelait nécessairement cette solution, mais elle ne nous est point fournie dans la *Critique* ; elle ne l'est pas

non plus dans la *réponse* à Eberhard où KANT, cependant, traite d'une manière assez précise de ce qui est en nous la source de la présence des formes (1) ; l'*Uebergang* au contraire, en même temps qu'il fait de cette présence un acte de position et d'initiative spirituelle, établit une liaison et même une sorte d'identité entre cet acte et l'auto-position du sujet qui se constitue ainsi sous la forme d'une pluralité indéfinie (2); on peut donc dire que cet ouvrage,

(1) « Le fondement de la possibilité de l'intuition sensible... est simplement la réceptivité particulière de l'esprit (des Gemüths), réceptivité qui consiste pour lui à avoir (bekommen) une représentation conforme à sa constitution subjective, quand il est affecté par quelque chose (dans la sensation). Ce premier fondement formel, par exemple de la possibilité d'une intuition de l'espace, est seul inné, mais non la représentation même de l'espace. Car des impressions sont toujours nécessaires pour déterminer le pouvoir de connaître à la représentation d'un objet (représentation qui dans tous les cas est une action propre). C'est ainsi que naît l'intuition formelle que l'on nomme l'espace, comme *représentation originellement acquise* (représentation de la forme des objets extérieurs en général), dont le fondement (comme simple réceptivité) est cependant inné et dont l'acquisition précède de beaucoup le concept déterminé de choses qui sont en accord avec cette forme; l'acquisition de la représentation de ces choses est *acquisitio derivativa*, car elle suppose déjà des concepts généraux de caractère transcendantal, qui, de même, ne sont pas innés mais acquis, cette acquisition étant, comme celle de l'espace, *originaire* et ne supposant rien d'inné excepté les conditions subjectives de la spontanéité de la pensée (la conformité à l'unité de l'aperception). » (Ak. VIII, 222).

(2) « L'espace est seulement le facteur formel du phénomène, c'est-à-dire ce qu'il y a de subjectif dans l'*autodétermination* de l'intuition selon trois dimensions en vue de la combinaison des perceptions... » (ADICKES, A 622, p. 635).

« L'espace... contient seulement ce qu'il y a de formel dans l'intuition, ce que notre propre principe de pensée *pose* synthétiquement. » (d° A 623 et KRAUSE, 82 e).

« Le sujet *se pose* lui-même dans l'intuition pure et se fait objet. » (d° A 629, p. 636).

L'espace et le temps ne sont pas des objets d'intuition mais des intuitions mêmes... « par lesquelles le sujet *se constitue* lui-même comme objet des sens. » (d° C 544, p. 636).

« L'espace et le temps ne sont pas des objets susceptibles d'appréhension, mais seulement des modifications du pouvoir de représentation. » (d° C 580, p. 637).

« Le sujet est dans cette intuition (aspectable) en même temps l'objet qui *se pose lui-même* (dabile) sans être pour lui-même un objet existant... » (d° C 581 f, p. 637).

« L'espace ne peut être appréhendé avec son divers, mais il est aperçu

s'il ne parle pas, il est vrai, en termes très explicites de la passivité, se rapproche beaucoup cependant de la thèse que nous venons d'exposer.

Cette thèse, nous le répétons, s'imposait logiquement si on voulait éviter un réalisme absolu ou un idéalisme psy-

comme une conscience de soi originaire de poser un tel divers... » (ou, en traduisant un peu différemment : poser un tel divers est aperçu comme une conscience originaire de soi). (d° C 563, p. 637).

« Le sujet se pose lui-même dans l'unité collective du divers de l'intuition. » (d° C 566, p. 637).

« Il suit de là que le divers qui constitue l'espace et le temps comme grandeur n'est pas une chose ou quoi que ce soit susceptible d'appréhension (apprehensibile) qui serait donné pour l'intuition sensible, mais est constitué (gemacht) a priori par le sujet de la représentation même comme représentation synthétique. » (d° C 568, p. 637).

« Le sujet se constitue lui-même en un tout du divers de l'intuition dans l'espace et dans le temps par l'appréhension, non pas de ce qu'il y a de réel (de ce qui est donné dans l'intuition empirique), mais de ce qu'il y a de formel dans l'unité synthétique du tout de l'intuition en tant que celui-ci est un tout infini. » (d° C 571, p. 637-638).

« Les représentations intuitives de l'espace et du temps ne sont pas des objets mais des déterminations du sujet par lui-même, déterminations par lesquelles celui-ci s'affecte comme objet dans le phénomène. » (d° A 576, p. 638).

« Le sujet se pose lui-même dans les rapports d'espace et de temps comme intuitions pures (et non empiriques)... Notre intuition sensible n'est pas tout d'abord perception, car celle-ci est précédée d'un principe d'autoposition et de conscience de cette position, — et la forme de cette *Setzung* du divers comme entièrement lié est la forme pure de l'intuition que l'on appelle espace et temps. » (d° A 577, p. 638).

« ... Ce n'est pas l'appréhension, mais une représentation propre, a priori posante et cela en vertu de sa propre force, qui détermine l'intuition ou le phénomène. » (d° C 582, p. 639).

« L'espace et le temps dans l'intuition ne sont pas des choses, mais des actes du pouvoir de représentation, actes de se poser soi-même et par lesquels le sujet se fait objet. » (d° C 595, p. 640).

« L'objet de l'intuition pure, par le moyen duquel le sujet se pose lui-même, est infini, c'est-à-dire qu'il est l'espace et le temps. » (d° C 600, p. 640).

Le principe formel « *jaillit* (hervorgeht) de l'activité du sujet. » (d° C 559, p. 640).

« L'espace, le temps, et la réunion (complexus) du divers d'une intuition dans l'espace et dans le temps fondent ce qu'il y a de formel dans les conditions du sujet, conditions selon lesquelles il se pose lui-même a priori comme objet dans le phénomène (dabile) et se pense synthétiquement comme déterminable (cogitable). » (d° C 549, p. 641).

« ...Non l'acte de saisir le divers donné dans l'intuition (apprehensio simplex), mais le principe de l'autonomie qui consiste à se faire soi-même objet comme donné dans le phénomène. » (d° A 574, p. 641).

chologique de la sensibilité ; mais elle se justifiait encore à un autre point de vue : le *dans quoi* et le *par quoi* nous ont, en effet, apparu comme des facteurs également indispensables à la constitution de toute connaissance ; dans la *Critique*, au § 26 de la *Déduction*, « quand je convertis en perception l'intuition empirique d'une maison par l'appréhension du divers de cette intuition », je prends comme

« Tout d'abord le fait que nous posons nous-mêmes un divers de l'intuition [pure]... » (d° A 576, p. 641).

« ...Nous ne saisissons pas les objets comme donnés en soi (apprehensio simplex), mais le sujet se crée à lui-même (*schafft sich selbst*) (*fingit*), le divers de l'objet des sens, sous le rapport de la forme... » (d° C 600, p. 642).

L'espace et le temps « constituent une représentation donnée a priori, représentation par laquelle le sujet se pose lui-même et se fait objet des sens, mais seulement dans le phénomène... » (d° C 550, p. 644-645).

L'espace et le temps « ne sont pas des choses en soi (*entia per se*), c'est-à-dire qu'ils ne sont pas quelque chose d'existant en dehors de la représentation, mais quelque chose qui appartient au sujet, à un acte de ce dernier par lequel il se pose lui-même, c'est-à-dire se fait lui-même objet de ses représentations. » (d° A 569, p. 645).

« Le pouvoir de représentation (*facultas repraesentativa*) procède de l'intérieur en posant lui-même quelque chose (*dabile*) c'est-à-dire l'espace et le temps de l'intuition. » (d° C 584 f, p. 646).

KRAUSE, 59 : « L'espace et le temps sont des intuitions avec la fonction dynamique de poser un divers de l'intuition comme phénomène (*dabile*). »

KRAUSE, 80 b : « L'espace et le temps sont des intuitions sans objet, et, par conséquent, de simples formes subjectives de groupement (*Zusammenstellung*) du divers dans l'infini d'un tout absolu (qui n'est point une partie d'un tout encore plus grand). Ce n'est pas quelque chose susceptible d'appréhension, qui soit donné à la perception (*dabile*), mais c'est l'autodétermination (*Selbstbestimmung*) du sujet, c'est la forme sous laquelle il se constitue comme objet... »

KRAUSE, 81 a : « L'entendement commence avec la conscience de soi (*apperceptio*) et exerce par là (*damit*) un acte logique que suit immédiatement (*an welchen sich reiht*) le divers de l'intuition externe et interne, et le sujet se fait lui-même objet dans une série illimitée. »

KRAUSE, 84 b. : « L'espace et le temps ne sont pas des objets de la perception (appréhension) car autrement ils seraient des représentations empiriques et par suite ils seraient produits par l'influence sur les sens du sujet de ce qui est donné dans la représentation empirique (*dabile*), mais ils sont ce qui est identiquement contenu dans le pouvoir de représentation (*facultas repraesentativa*) du sujet... » Nous considérons que « identiquement contenu » ne signifie pas ici un simple redoublement analytique d'un fait, mais l'autoréalisation du naturant en nature.

KRAUSE, 98 : L'espace et le temps « ne sont pas des choses qui, existant

fondement « l'unité nécessaire de l'espace et de l'intuition sensible externe en général (1) », — dans la *réponse* à *Eberhard*, il nous est dit que nous devons placer l'espace à l'origine de toutes nos constructions imaginatives (2) — dans les observations relatives aux *dissertations de Kästner*, la même attitude s'impose aux mathématiciens. Or, comment admettre que deux conditions, non moins requises l'une que l'autre pour la réalisation d'une œuvre organique comme le savoir, disons même, d'une manière générale, pour la constitution de tout acte spirituel formant un ensemble complet et véritablement existant, puissent être traitées comme de simples faits, indépendants l'un de l'autre, ayant chacun leur essence propre, et qui se rencontreraient pourtant dans leur fonction complémentaire par une sorte d'harmonie préétablie ?

Dans l'*Uebergang*, l'espace et le temps qui deviennent,

en dehors de la représentation, soient données comme appréhensibles, mais ils sont ce que le pouvoir de représentation fait pour lui-même. »

KRAUSE, 107 a : « La fonction (activité) de l'intuition... »

KRAUSE, 187 b : « Les formes de l'espace et du temps dans lesquelles je pose moi-même les objets du sens externe et du sens interne, et qui, pour cette raison, sont des actes infinis de position (unendliche Sätze sind). »

KRAUSE, 188 : « Le premier acte du pouvoir de connaître par lequel le sujet pose le divers de son intuition et se fait lui-même objet des sens est une connaissance synthétique a priori du donné (dabile). »

KRAUSE, 253 : « L'espace et le temps sont des intuitions pures, non des perceptions (des représentations empiriques avec conscience), c'est-à-dire qu'ils sont contenus a priori dans la représentation en tant qu'intuition, mais qu'ils ne sont pas des choses existantes liées l'une à l'autre dans les rapports de coexistence et de succession ; mais le sujet constitue (macht) ce divers des représentations et à la vérité leur ensemble comme objet dans le phénomène, que ce phénomène soit interne ou externe ; tout cela conformément au principe de la philosophie transcendente. »

(1) 2^e édit., § 26, AK III, 125 ; T. P. 162.

(2) « ... On peut et on doit accorder que l'espace et le temps sont de simples choses de pensée (Gedankendinge) et des êtres de l'imagination (Wesen der Einbildungskraft) ; non pas qu'ils soient forgés (gedichtet) par celle-ci, mais nous devons les placer à la base de toutes ses combinaisons et de toutes ses fictions, parce qu'ils sont la forme essentielle de notre sensibilité et de la réceptivité de ses intuitions... » (AK VIII, 202-203).

comme nous l'avons vu, le produit d'une *Selbstsetzung*, sont incorporés au système général de l'expérience envisagé dans sa genèse dynamique ; la *Selbstsetzung* équivaut, en effet, à *intégrer à la conscience la copule du jugement de position*, le rapport entre naturant et nature, entre la loi et sa manifestation, à reconnaître, par conséquent, à la conscience, puisqu'il ne s'agit pas ici de concept déterminant, mais d'intuition, un pouvoir qui n'est plus seulement celui de combiner ou de lier mais qui est tout d'abord celui de poser ; il suffisait, pour aboutir à cette conclusion, de remarquer, ce que nous avons déjà cherché plusieurs fois à mettre en lumière, que le déterminable se constitue par un acte qui, tout en ne se confondant pas avec l'acte de détermination, appartient cependant à la spontanéité de l'esprit (1) et n'est qu'un moment du processus total par lequel s'édifie l'ensemble de l'Univers ; la reconnaissance de cette homogénéité fondamentale dans l'opération sous la différence des modalités et sous la pluralité des phases nous paraît en particulier se manifester par le fait que dans l'*Uebergang* la genèse de l'espace et du temps est attribuée à l'imagination (2) tandis que, dans la *Critique* et dans la *réponse à Eberhard* d'une façon explicite, dans les observations sur les *dissertations de Kästner* d'une façon implicite, l'imagination suppose l'espace comme une condition préalable.

(1) Cf. les différents textes de l'*Uebergang* cités plus haut et en particulier ADICKES A 571, p. 652 : « La réceptivité de l'intuition sous le rapport de la forme, c'est-à-dire dans le phénomène, et la spontanéité de la conscience de la réunion dans un concept (*appréhension*) sont des *actes* appartenant au domaine des propositions synthétiques a priori de la philosophie transcendente par lesquels le sujet est donné à lui-même a priori comme phénomène... »

(2) ADICKES, C 586 f, p. 639 : La représentation de l'espace et du temps « est un acte du sujet lui-même et un *produit de l'imagination* ; mais ce n'est pas une représentation dérivée (*repraesentatio derivativa*), c'est au contraire une représentation originairè (*originaria*). »

ADICKES, C 560, p. 654 : « L'espace et le temps sont des produits *mais des produits primitifs de notre propre imagination* et, par suite, ce sont des *intuitions autocrées* (*selbstgeschaffene Anschauungen*)... »

Peu importe, d'ailleurs, que l'on donne un même nom à la puissance par laquelle se pose le « *divers a priori* » et à celle par laquelle ce divers est ultérieurement déterminé; l'essentiel est que *la sensibilité se mobilise* et que la coupure établie dans la *Critique* entre les formes et la conscience transcendente s'évanouit. L'indépendance de la sensibilité à l'égard de l'activité spirituelle limitée au domaine de cette conscience est supprimée, et par là disparaît aussi l'existence en soi d'un cadre et d'un divers qui semblaient ne pouvoir être intégrés, ni à un système réaliste ni à un système idéaliste, ni à un dynamisme ni à un statisme, ni à un a priorisme ni à un empirisme ; la forme est rattachée à la *Vorstellungskraft* ; elle n'est pas sans doute déduite dans ses caractères particuliers (les trois dimensions de l'espace, par exemple) du fait que l'esprit est passif, car on ne saurait déduire ce qui est spontanéité et création, mais elle est justifiée cependant par cette passivité, et, dans la justification ainsi fournie, la passivité n'apparaît pas comme une réalité, comme une qualité préexistante, mais comme une exigence pour l'édification de l'Univers ; l'esprit se constitue comme passif parce qu'il a besoin de poser en lui, soit ses représentations dans leur réalité formelle (moi empirique), soit les objets correspondant à ses représentations (moi-Univers), et l'espace et le temps jaillissent à leur tour de la nécessité de réaliser sous une certaine forme cette passivité.

*
* *

Les études précédentes nous montrent que le domaine de la conscience déterminante doit, malgré certaines incertitudes qui appartiennent à la fois à la pensée et à la terminologie kantienne, être étendu à la genèse de toute pluralité subjective ou objective et ne saurait être considéré comme limité à la seule constitution de l'ordre logique ou de l'ordre transcendantal au sens strict du mot,

c'est-à-dire à l'ensemble des rapports d'Univers. Il n'existe ni appréhension simultanée, ni distinction empirique du temps, ni impression passive de la durée, ni succession de phénomènes psychologiques individuels saisie immédiatement comme une donnée ; seule la sensation materialiter spectata paraît échapper au dynamisme de la pensée ; encore avons-nous vu qu'elle n'y échappe que d'une manière partielle puisque dans l'*Uebergang*, au lieu de conserver une sorte de préexistence qui la rattacherait directement à la chose et en ferait l'occasion de l'éveil de l'esprit, elle devient le contre-coup de l'activité spirituelle se déterminant elle-même à la connaissance. Dans la *Critique* et dans les *Prolégomènes*, KANT est essentiellement désireux de montrer que l'ordre objectif n'est pas un produit de la sensibilité et qu'il est impossible de passer, d'une série où les termes se présentent comme reçus dans la passivité de l'esprit, au système de l'expérience où la pensée assigne à ces termes une place définie, sans l'intervention d'une puissance organisatrice qui est proprement ce qu'il appelle conscience transcendente et sans le secours des catégories qui sont les lignes d'action selon lesquelles opère cette conscience ; il en résulte que, dans le dynamisme de l'esprit, ce qui est mis uniquement en relief c'est l'opération de liaison constitutive des objets et du monde et, lorsqu'il nous est parlé du primat de la conscience du *zusammensetzen* sur le *zusammengesetzt*, de l'impossibilité de saisir intuitivement le *zusammengesetzt* sans cette conscience préalable portant sur l'action par laquelle il se réalise, ce qui est exclusivement considéré, c'est la constitution de l'ordre objectif. Dans la préoccupation d'insister sur l'originalité de cet ordre et sur son irréductibilité, KANT l'oppose à tout le reste et paraît ainsi rejeter ce qui n'est pas lui en dehors de l'activité spirituelle et même en dehors de la conscience ; de là cet ensemble de difficultés d'interprétation dont les études

précédentes ont pu donner une idée ; malgré le dynamisme beaucoup plus marqué de l'*Uebergang*, malgré l'articulation beaucoup plus étroite des opérations telles qu'elles sont décrites dans cet ouvrage, malgré la transformation en moments successifs indispensables les uns aux autres de ce qui était tout d'abord présenté comme autant de termes distincts ou même de réalités autonomes, ce privilège du *zusammensetzen* objectif subsiste dans certaines formules de l'*Opus postumum*, et la fameuse règle : l'esprit ne fait que retrouver dans l'objet ce qu'il y a introduit, est encore ici appliquée d'une manière exclusive à l'objet au sens strict du mot, qui appartient au système du monde et au domaine de la physique. Mais il faut bien se rendre compte que ce privilège n'est que relatif ; il signifie encore une fois que le déploiement de la forme de réceptivité, la constitution du moi comme passif ne suffit pas à nous donner l'objet, c'est-à-dire que nous ne pouvons trouver celui-ci tout fait dans cette forme que nous avons déployée, dans cette passivité que nous avons constituée puisque, au sein de cette forme et de cette passivité, les termes ne nous apparaissent pas comme liés. L'*Uebergang* n'en met pas moins en lumière ce que la logique interne du système exigeait, à savoir que le déploiement de cette forme, que la constitution de cette passivité est un acte, acte dont on doit dire seulement qu'il est insuffisant et qu'il exige un nouvel acte, celui d'objectivation. Nous voyons par là que tout se ramène en somme à distinguer dans l'esprit plusieurs formes de dynamisme. Le *zusammensetzen* objectif n'est qu'une de ces formes ; il y a un dynamisme d'autoposition par lequel le moi se constitue comme passif, un dynamisme d'« *hineinlegen* » (1), c'est-à-dire d'introduc-

(1) Nous empruntons ce terme à KANT, en l'employant dans un sens plus précis, car, chez lui, l'*hineinlegen* se confond avec le *zusammensetzen* ou désigne le processus général dont le *zusammensetzen* est un cas particulier.

tion, qui est genèse et non liaison d'une pluralité, qu'on pourrait, par conséquent, appeler intuition créatrice et il y a enfin un dynamisme de « *zusammensetzen* » qui par un regroupement et même par une transformation des termes d'abord donnés, édifie le monde des objets.

CHAPITRE V

L'idéalité nécessaire des relations d'Univers et les obstacles à l'admission de cette idéalité

a) LES RAPPORTS DU MOI ET DU TEMPS

Le monde sensible est pour KANT un monde des phénomènes et non pas un monde des choses en soi. Si l'on tient compte maintenant des principes que nous avons développés dans toutes les études antérieures et d'après lesquels l'ordre doit être spontanément constitué, on ne saurait donner au terme *monde des phénomènes* la signification de monde passivement reçu, tout au moins en ce qui concerne le système des relations qui en forment la trame ; si la sensation est un *phénomène de la chose*, il ne peut en être de même des rapports, et ceux-ci ne doivent pas être envisagés comme un mode de traduction d'une chose en soi dans notre sensibilité ni, par conséquent, comme une simple impression qui porterait dans sa nature qualitative la marque de la réceptivité du sujet ; ces rapports ne peuvent pas non plus, parce qu'il s'agit d'un monde des phénomènes, être hypostasiés ni traités d'aucune manière comme des choses. On doit donc rejeter nécessairement toute théorie qui, sous une forme ou sous

une autre, nous ramènerait en ce qui les concerne, à l'idéalisme psychologique ou au réalisme et ne jamais oublier qu'ils doivent être regardés comme des produits de la conscience déterminante ; mais il ne suffit pas de formuler ces principes ; il faut en fixer la signification et développer les conséquences qui en résultent pour l'interprétation du système kantien des rapports d'Univers. Nous avons particulièrement insisté dans les études précédentes sur l'élimination de l'idéalisme psychologique ; nous allons maintenant marquer surtout la nécessité de s'opposer aux retours offensifs du réalisme. Ces retours se présentent d'ailleurs sous les aspects les plus variés, les plus subtils et même souvent, quand on pousse suffisamment l'analyse, les plus contradictoires.

Il importe d'ailleurs de bien préciser la nature du réalisme qu'il s'agit d'éviter. Que le moi soit donné à lui-même comme une chose en soi, comme une réalité absolue directement atteinte dans son activité, nous avons vu que le kantisme était, dans une certaine mesure, obligé de l'admettre ; nous avons montré d'autre part qu'il fallait étendre cette prise de possession immédiate à l'autoposition du moi passif et nous avons signalé en passant que l'*Opus postumum* paraît introduire une conscience du même ordre pour la puissance spirituelle, non pas seulement en tant qu'elle édifie le cadre du monde, mais en tant qu'elle s'y manifeste et qu'elle s'y déploie (1). On peut discuter sur les limites d'une pareille conscience révélatrice de l'esprit comme chose en soi, mais elle n'a rien, en principe, d'incompatible avec la doctrine kantienne ni, à plus forte raison, d'intrinsèquement inadmissible ; il s'agit en somme ici de l'extension possible d'une philosophie du sujet. Ce qui doit être, au contraire, considéré comme entièrement à rejeter, sinon par un appel précis au détail de

(1) Supra 265 (note 3).

tous les textes particuliers, du moins d'après l'orientation générale de la doctrine, c'est l'admission, du côté du sens externe ou du sens interne, d'objets correspondant à nos représentations, objets auxquels celles-ci devraient se conformer pour être vraies et qui en seraient radicalement distincts ; en dehors des contradictions internes qu'impliquerait leur réalisation et que la *Dialectique transcendente* a pour but de mettre en lumière, ils présenteraient ce caractère de ne pouvoir être posés que par une conclusion et atteints par un raisonnement dont nous avons vu dans la critique de l'*idéalisme problématique* le caractère toujours douteux ; nous perdriions ainsi le bénéfice de la conscience immédiate à laquelle le kantisme s'efforce d'intégrer tout objet et le système de l'expérience en général (1). Sous la réserve des observations que nous avons présentées sur la répugnance manifeste qu'éprouve l'auteur de la Critique à édifier une philosophie du sujet, nous pourrions dire que le réalisme qu'il s'agit d'éliminer n'est pas celui de l'*objet de conscience*, mais celui de l'*objet de connaissance*.

La première raison qui provoque un retour offensif du réalisme nous paraît être la difficulté relative aux rapports du moi et du temps. Quand nous avons fait l'étude

(1) A vrai dire, le processus spirituel qui conduit au réalisme consiste moins dans le fait de poser une chose en soi correspondant à nos représentations que dans celui de réaliser une de ces représentations elles-mêmes pour en faire une chose en soi. Mais le résultat final est identique dans les deux cas, car, une fois la représentation transformée en chose, nous devons nécessairement la traiter comme telle en oubliant la manière dont nous sommes ainsi arrivés à l'hypostasier ; nous ne pouvons en effet adopter à la fois l'idéalisme et le réalisme ; dès lors, de cette chose dont nous prétendions connaître l'essence et l'existence, nous nous apercevons que, précisément parce qu'elle est chose, nous ne saurions plus rien légitimement affirmer ; puisque nous la considérons désormais (bien qu'elle ne soit, si l'on remonte à sa source, qu'une représentation détachée de nous) comme une réalité indépendante et distincte de nos représentations, nous ne devons plus la regarder comme atteinte que par une conclusion dont la valeur est toujours problématique.

comparative du *cogito kantien* et du *cogito cartésien* et examiné la critique de l'idéalisme problématique, nous avons pu constater que, si on néglige le problème relatif à l'exactitude historique de l'interprétation donnée par KANT aux doctrines antagonistes, l'essentiel de la thèse soutenue par lui consiste dans le fait d'enlever à l'objet du sens interne, c'est-à-dire au moi situé dans le temps objectif d'Univers, la qualité de réalité préalable immédiatement saisie dans une conscience analytique, pour le transformer en un système organisé par la conscience transcendente ; le moi empirique passe ainsi à l'état de représentation et on commettrait une erreur, soit en lui faisant correspondre une chose qui lui serait semblable et dont il serait l'expression ou la reproduction, soit en le transformant directement avec tous ses caractères en une réalité absolue (1) ; les rapports qu'il entretient avec l'activité spirituelle sont des rapports de construit à constructeur, d'objet à sujet, — et il en est de même pour tous les objets du monde qui sont en relation avec lui dans le cadre de l'espace et du temps. Mais la modalité existentielle ainsi attribuée à tous les phénomènes d'Univers dépend, en dernière analyse, de la subordination du temps, qui en est le milieu général, à la conscience transcendente ; nous avons pu constater et nous aurons l'occasion d'y revenir, que les rapports du temps à cette conscience n'ont pas été toujours conçus par KANT d'une manière identique ; les formes de la sensibilité paraissent avoir dans les ouvrages de la grande période critique une indépendance qui leur sera plus tard refusée (2) ; mais, à

(1) *Prolégomènes*, § 49 (AK IV, 336).

(2) Cette indépendance n'existe d'ailleurs, même dans la *Critique* et les *Prolégomènes*, que pour l'espace et le temps qui n'ont pas été incorporés à l'unité objective du système de l'expérience et qui appartiennent à cette phase préparatoire où les phénomènes se juxtaposent ou se succèdent sans que l'entendement leur ait encore assigné une place définie.

travers les variations dans le mode d'exposition et dans le degré de précision de la pensée, une affirmation demeure constante parce que tout l'édifice de l'idéalisme transcendantal en dépend : le *je* de l'aperception ne peut être subordonné au temps. Si, pour une raison ou pour une autre, on croit être obligé d'établir cette subordination, le *spectateur étranger des Paralogismes* qui m'examine dans le temps objectif d'Univers aura raison contre ma conscience immédiate, non pas seulement à l'intérieur du monde des phénomènes, mais d'une façon absolue ; entre le moi empirique et l'activité spirituelle, le primat appartiendra désormais au premier ; l'objet l'emportera sur le sujet ; celui-ci ne construira pas le temps lui-même, mais uniquement une représentation secondaire du temps, dans laquelle il ne fera que retrouver ce dernier, traité comme une réalité en soi et comme une condition préalable de son être ; l'ensemble des objets d'Univers en relation avec le moi objet sera naturellement élevé à la même dignité ; à l'intérieur du temps transformé en chose en soi, il deviendra lui-même une chose en soi, — et la conscience, c'est-à-dire le moi sujet, désormais dépendante de cet ensemble d'objets qu'elle doit connaître, sera réduite au rôle d'en recevoir ou d'en élaborer une idée.

Or, peut-on éviter d'introduire dans le temps l'activité spirituelle ? KUNO FISCHER résume de la manière suivante, pour les réfuter, les arguments présentés en faveur de cette introduction : l'homme est dans l'Univers, il est périssable ; l'Univers lui survivra et il lui a préexisté ; or, puisque nous ne pouvons concevoir l'Univers sans le temps et sans l'espace, n'est-il pas insensé de mettre l'espace et le temps dans l'homme périssable ? KANT a d'ailleurs écrit lui-même une histoire naturelle du ciel, de la terre et des êtres inanimés. — Cette manière de raisonner, répond le commentateur allemand, relève de la conception vulgaire du monde. En réalité l'homme dont il est question dans

l'Anthropologie n'est pas le propriétaire de l'espace et du temps ; cet espace et ce temps ne dépendent pas de lui, mais il est, comme tous les phénomènes en général, conditionné par eux. Lorsque l'espace et le temps sont appelés de pures intuitions de l'esprit humain, il faut bien entendre dans quel sens ce mot doit être pris : le terme « esprit humain » désigne ici l'homme comme sujet de la connaissance et non comme objet de la connaissance. Comme sujet de la connaissance, notre raison est la condition de tous les objets en général, du monde sensible pris dans son ensemble, c'est-à-dire de ce monde dans lequel le genre humain apparaît au cours du temps. Mais le sujet de la connaissance n'est pas dans le temps ; c'est le temps qui est en lui (1). — Cette réponse de KUNO FISCHER est évidemment tout à fait conforme à l'esprit de la philosophie kantienne et en particulier aux textes des *Lose Blätter* que nous avons cités plus haut et qui opposent le moi qui contient le temps au moi qui y est contenu. On pourrait aussi la rapprocher de ce que dit BECK dans sa lettre du 24 juin 1797 (2) : « Si quelqu'un m'adresse la question suivante : quand tu te supprimes en pensée, est-ce que tu supprimes aussi effectivement toutes les choses en dehors de toi ? je ne serai pas assez fou pour affirmer une pareille sottise. Si je me supprime en pensée, c'est que je me considère précisément sous des conditions de temps ; or je ne puis me représenter l'écoulement du temps que relativement au permanent. *Faire abstraction* du processus originaire de l'entendement (par lequel je sors de moi-même et je dis : il y a là un objet qui m'affecte) ne se confond pas avec *me supprimer* moi-même. — Oui assurément, répondrai-je au contraire, si je mets de côté la synthèse originaire dont je suis conscient dans l'action de tracer une ligne, car alors disparaît toute la signification

(1) *Kritik der K. Phil.* 10 et sq., cité par VAHINGER, t. II, p. 409.

(2) AK XII, N° 719, p. 173.

de la grandeur extensive que je confère à un objet ; c'est pourquoi l'objet de ma représentation s'appelle phénomène et non chose en soi. »

La solution donnée par KUNO FISCHER ne satisfait pas VAHINGER. Le bon sens n'en remarquera pas moins, dit-il, que le sujet de la connaissance est, vit, se développe aussi dans le temps et que, dans son être et dans son devenir, il dépend de l'existence et du développement de l'homme-objet étudié dans l'histoire de la Nature. Si l'on veut éviter un cercle vicieux, il faut attribuer les formes de la sensibilité et les catégories au moi supra-individuel, non au moi individuel, mais alors on aboutit au spinozisme (1). Le même auteur dit encore d'une manière plus précise que le temps qui appartient au sujet transcendantal n'est cependant déployé que temporellement ; il en résulte que, du côté du sujet, la fonction même suppose la réalité du temps ; c'est tourner dans un cercle ; il faudrait, pour en sortir, se représenter l'exercice de cette fonction comme intemporel, ce qui est impossible (2).

Cette intemporalité n'est pas, en effet, sans présenter des difficultés auxquelles nous avons déjà fait allusion (3) ; mais elles sont de valeur très inégale et il importe essentiellement de les diviser en deux groupes : les unes concernent aussi bien l'espace que le temps, et elles postulent déjà, comme le remarque KUNO FISCHER, le réalisme du sens commun qui traite le moi comme une chose en soi comprise dans l'Univers considéré également comme une chose en soi ; il suffira donc, pour les éliminer, de lutter contre la tendance naturelle que nous avons à accepter ce réalisme ou à en laisser subsister certaines conséquences quand nous l'avons lui-même rejeté, et de prendre nettement conscience de ce qu'entraîne la réduction du monde

(1) VAHINGER, *Commentar*, t. II, p. 409.

(2) D*, p. 406.

(3) Supra 38.

sensible au rang de simple monde des phénomènes ; les autres n'impliquent aucun postulat préalable ; elles sont limitées au temps et elles se rattachent au problème des rapports du temps et de l'action, plus précisément à celui des rapports du temps et de la pensée ; si, en effet, d'une part, action et pensée exigent « un centre de perspective intemporel » (1), ne se développent-elles pas cependant à l'intérieur même du milieu qu'elles devraient dominer ? Cette antinomie n'est pas spéciale à la philosophie kantienne, mais elle doit nécessairement reparaître dans toute philosophie qui prend conscience de cette double exigence, et cela d'une façon d'autant plus précise que cette conscience est plus claire.

Pour examiner successivement ces deux espèces de difficultés rappelons-nous encore une fois que dans le système de KANT l'ordre du monde n'est qu'un ordre phénoménal ; à l'intérieur de ce monde, en dehors de la sensation, *phaenomenon materialiter spectatum*, il ne reste qu'un système de relations émanant de l'activité spirituelle et on ne saurait étendre le temps à cette activité dont il est un des moyens. Nous pouvons citer en particulier, à l'appui de cette thèse, la réflexion 1189 (1), où est affirmée sans équivoque la distinction entre le sujet et l'objet, le premier sous-tendant la totalité des rapports, le second n'étant qu'un des termes en rapport : « Les choses du monde sensible peuvent être considérées de deux manières : 1° comme phénomènes ; et alors tout arrive d'une façon générale selon le mécanisme ; 2° comme sujets qui se représentent des phénomènes ; et alors elles se représentent à la vérité ce qui arrive, mais rien n'arrive en elles ; c'est en elles au contraire que se trouve le fondement des représentations que quelque chose arrive ». Ce texte est

(1) BRUNSCHVIG, *Modalité du Jugement*, p. 239.

(2) Ak. XVIII, n° 5975, p. 411-412, phase ψ^2 .

fort important dans sa précision ; il fait songer à celui des *Lose Blätter* que nous avons cité plus haut et où nous avons vu KANT opposer le monde sensible et le monde de l'entendement, non pas comme deux mondes distincts dont l'un ne serait que la manifestation ou le mode de représentation de l'autre, mais comme l'ordre des causes et l'ordre des raisons, l'ordre des événements et l'ordre des jugements ; il s'agit en effet ici du sujet qui est le fondement, le principe de la représentation du changement, du sujet qui se représente les phénomènes et non du substrat inconnu, de l'X qui correspond à ces phénomènes ou à ces changements ; l'intemporalité dont il est question ne saurait donc avoir le caractère purement négatif d'une simple non temporalité comme celle que nous pourrions attribuer à un inconnaissable et dont nous parlait la lettre à HERZ ; elle n'exprime pas seulement une limitation des conditions de la sensibilité au monde qui lui appartient, elle ne traduit pas notre absence de droit dans la prétention que nous aurions d'étendre le temps au domaine des choses en soi, mais elle constitue réellement une propriété positive du sujet. Nous ne disons pas : le temps, appartenant à l'ordre des phénomènes, ne saurait englober le sujet comme chose en soi ; nous ne disons même pas : le sujet ne peut être soumis au temps parce qu'il est une chose en soi et que le temps n'est que le cadre du monde phénoménal ; nous disons : la nature du sujet comme sujet pensant, en tant précisément qu'il est tel et qu'il pense, requiert nécessairement son intemporalité (1). C'est d'ailleurs, comme nous le verrons, le carac-

(1) L'intemporalité du sujet pourrait être comparée au caractère inconnaissable de l'Idée du Bien chez PLATON. L'éblouissement du prisonnier de la caverne quand il veut contempler le soleil, l'incapacité dans laquelle se trouve SOCRATE de définir le Bien en soi, l'affirmation que le Bien est au delà de l'essence et de l'existence pourraient faire croire que PLATON a prétendu soutenir ici une doctrine agnostique et

tère positif de cette dernière qui rendra particulièrement délicat le problème des rapports du temps et de l'esprit.

Or l'activité spirituelle, qui ne doit régulièrement appartenir qu'à la conscience transcendente, arrive, dans la constitution de l'expérience, à être attribuée au moi empirique ; examinons le mécanisme de cette attribution, sa signification et sa portée.

Dans la mesure où la conscience déterminante opère une synthèse spéciale, c'est-à-dire élabore une représentation, elle reste, comme nous l'avons dit, conscience déterminante ; sa particularisation et son application ne la font pas changer de nature ; l'entendement appliqué reste l'entendement ; un texte de KANT que nous avons cité plus haut (1) nous le dit explicitement et les *Prolégomènes* nous déclarent que le rapport de l'action à ses principes objectifs n'est pas un rapport de temps (2). Le fait de se manifester dans une représentation déterminée ne transforme pas la conscience transcendente en moi empirique et ne provoque pas sa déchéance dans le domaine temporel ; si elle est activité, comment pourrions-nous la saisir autrement qu'agissante ? La loi de l'opération et l'opé-

qu'il a donné par avance raison à KANT dans sa prétention de substituer le devoir au Bien et la règle à la fin. Mais, en réalité, il n'en est rien : si nous affirmons que le Bien est inconnaissable, c'est en vertu de sa nature même, nature que nous possédons dans une conscience directe, dans cet accouplement divin dont nous parle le *Banquet* et qui est l'union intime de deux sujets : le Bien est seulement inconnaissable comme objet ; on ne peut le connaître que de l'intérieur par une prise de possession immédiate ; on ne saurait le saisir du dehors en s'opposant à lui comme le sujet à l'objet.

(1) Supra 39.

(2) § 53 (AK IV, 346). Ce texte est d'ailleurs dominé comme la plupart des textes kantien par la confusion du rapport d'une représentation avec son principe et du rapport du phénomène à une chose. Nous y lisons en effet qu'il ne faut pas confondre l'*Ursache in der Erscheinung* (la cause dans le domaine des phénomènes) et l'*Ursache der Erscheinungen* (la cause des phénomènes). KANT y parle donc, comme si elles étaient identiques, de la causalité immanente et de la causalité transitive, de la relation analytique qui unit à sa loi une manifestation de l'activité spirituelle et de la relation synthétique qui existe entre une cause et son effet.

ration elle-même sont solidaires ; l'opération n'apparaît comme telle que par l'immanence de sa loi et la loi à son tour n'est saisissable qu'à l'intérieur de l'opération que d'ailleurs elle dépasse, soit qualitativement comme le *je pense* dépasse le doute qui n'en est qu'une des expressions possibles, — soit quantitativement, par le fait que l'opération, même identique à elle-même, est indéfiniment reproductible. La relation qui unit une manifestation de la conscience déterminante à cette conscience peut être aussi dans une certaine mesure comparée à la relation de la partie au tout ; c'est, par exemple, celle de la *Wahrnehmung* (perception) à l'expérience totale, du moi empirique à l'ensemble du monde, d'une synthèse limitée à la synthèse universelle ; encore cette relation ne doit-elle pas être envisagée statiquement mais dynamiquement car la traduction statique en objet n'en est que le reflet. Le tracé d'une droite finie, bien que, dans sa répercussion sur le sens interne, dans son « *reflectiren* », il n'occupe qu'une portion du temps, n'en est pas moins intrinsèquement le résultat d'une construction d'ordre spirituel qui obéit à la loi de la construction de la droite ; autrement dit, la genèse de tout segment de droite recèle intrinsèquement l'immanence de la droite totale comme naturant, de ce qu'on pourrait appeler la puissance de direction ou la puissance rectilinéaire qui n'a fait usage en elle que d'une partie de son action possible.

Ce n'est donc point dans cette particularisation de la conscience transcendente qu'il faut chercher le *moi empirique*, si l'on entend par moi empirique un objet situé dans le milieu d'Univers ; il serait même inexact de parler en toute rigueur de *conscience empirique*, puisque l'empirique ne peut consister ici que dans l'impression produite sur le sens interne par l'activité pensante ou dans l'*Empfindung*, cause occasionnelle de la construction ; il vaudrait mieux employer l'expression de *conscience*

déterminée, de conscience spécifiée ; cette conscience pourra être une conscience de l'empirique si elle est conscience de l'objet du sens externe ou de l'objet du sens interne, c'est-à-dire conscience d'un construit mis en rapport avec des impressions, mais cette circonstance, qui, d'ailleurs, lui sera accidentelle, n'en changera pas la nature ; conscience spécifiée et conscience transcendente sont deux termes indissolubles, l'une exprimant la loi et l'autre sa manifestation ; ce sont les deux facteurs inséparables d'un acte qui prend nécessairement son point d'appui dans l'éternel.

Le moi empirique proprement dit ne naît, au contraire, que d'une inversion de point de vue dans laquelle le moi se prend pour objet et s'intègre au système de l'expérience, c'est-à-dire s'introduit lui-même dans le réseau des rapports tissés par la conscience ; or, dans la mesure où il est ainsi introduit et non plus introducteur, représenté et non plus représentant, constitué et non plus constituant, déterminé et non plus déterminant, il cesse en réalité d'être un sujet pour n'être jamais qu'un objet, même quand, dans le cadre de l'Univers, il est traité comme une force opérante et paraît ainsi illusoirement conserver les qualités du sujet ; nous allons essayer rapidement de le montrer.

Nous savons que l'esprit conçoit en lui une passivité originaire ou se pose originairement comme passif ; nous l'avons vu dans l'étude de la critique de l'idéalisme problématique. Cette passivité originaire, étant donnée la liaison que KANT établit entre elle et l'espace, n'est pas simplement celle qui permet le retentissement empirique du *judicium*, de la *Wahrnehmung*, de l'acte spirituel en général ; elle admet, au contraire, une autre modalité, justifiée par le fait que, en considérant uniquement ces retentissements empiriques, c'est-à-dire les phénomènes du sens interne, on n'arriverait pas à les déterminer, à

leur assigner une place définie dans le cadre du temps et qu'il faut encore, pour effectuer cette détermination, mettre le moi en relation avec autre chose qu'avec lui-même ; le moi se conçoit donc a priori comme passif à l'égard d'un non-moi et cette conception se manifeste d'abord sous la forme de l'idée de passivité vis-à-vis de la chose où l'esprit est lui-même regardé comme une chose ; le dualisme de ces deux choses en interaction est ainsi posé primitivement dans le concept ; c'est une première étape de la construction et cette première étape n'est réellement elle-même qu'une construction, mais c'est la construction initiale, celle au delà de laquelle on ne peut pas remonter. Or l'esprit ne s'en tient pas là, il veut se représenter comment a lieu cette interaction, comment se produit en lui le *Setzen* de l'*Empfindung* et c'est alors qu'il se pose comme objet du sens externe en relation dans l'espace avec d'autres objets du sens externe ; il développe l'espace parce que l'espace est l'unique mode de représentation qu'il possède à cet effet ; l'espace n'est donc pas à proprement parler forme de réceptivité ou de sensibilité en ce sens que le sujet recevrait les *Empfindungen* en lui mais il est le seul moyen grâce auquel l'esprit peut se représenter le *Setzen* en lui de l'*Empfindung*, c'est-à-dire sa propre réceptivité ; il n'est pas la forme de la réceptivité, mais la forme de la représentation de la réceptivité, à moins d'entendre par ce dernier terme, non point une passivité à l'égard de réalités impressionnantes, à l'égard de choses ou d'objets, mais la capacité du sujet de se constituer en milieu d'Univers pour y situer la totalité des phénomènes y compris le moi empirique. Celui-ci, qui est inséré dans l'espace par l'intermédiaire du corps et qui y est représenté comme étant en rapport avec tous les objets de l'expérience, ne se représente rien ; à lui n'appartient ni la loi de l'espace ni même l'usage de cette loi, c'est-à-dire une activité représentante qui serait

conforme à cette dernière et qui lui obéirait; seul le moi transcendantal, le moi de la conscience déterminante possède le pouvoir de représentation. Le sujet n'est donc point, en tant que sujet, placé sur le même plan que les objets extérieurs; il n'en reçoit pas l'impression sous la forme spatiale en tant que situé dans l'espace, mais c'est par lui-même qu'il est situé dans l'espace corrélativement à ces objets.

Peut-on raisonner d'une manière analogue sur le temps? Telle est maintenant la question qui se pose. — Examinons la façon dont le sujet est incorporé au système des relations temporelles : dans l'édification de l'expérience, les *Empfindungen* sont rapportées à des objets qui sont regardés comme les provoquant puisque, précisément, ces objets ont été construits par l'esprit pour remplir ce rôle, — et, d'autre part, les *Empfindungen* sont considérées comme déterminant, à leur tour, l'éveil du pouvoir de connaître et comme sollicitant la réplique de l'esprit sous la forme de la perception et de la constitution de la représentation-Univers. Or, si nous examinons l'ensemble de cette construction, nous n'avons aucune difficulté à ne voir dans sa première phase, celle où l'*Empfindung* est mise en relation temporelle avec des objets qui sont eux-mêmes insérés dans le temps d'Univers, qu'un mode de représentation de caractère purement idéal; le moi, en tant qu'appartenant au cadre ainsi défini, n'est lui-même qu'un représenté et l'on peut conclure pour son insertion dans le temps exactement comme nous avons conclu pour son insertion dans l'espace : par là se résolvent les objections faites du point de vue du sens commun et exposées par KUNO FISCHER; on ne saurait parler en réalité de l'apparition du sujet dans l'Univers à un moment du temps et comme si le temps avec tous les objets qui le remplissent ou tous les événements qui s'y succèdent était une chose en soi. Quand il s'agit du temps qu'on pourrait

appeler objectif, le temps, comme l'espace, n'est pas une forme de réceptivité mais une façon de nous représenter la présence en nous de certaines déterminations qui sont les *Empfindungen* et les *Wahrnehmungen* traitées comme des événements; ce temps appartient uniquement au moi transcendantal et nullement au moi empirique, et nous en trouvons une preuve dans la manière dont, selon les exigences de sa construction, le premier moi introduit entre les phénomènes qui affectent le second des intervalles non psychologiquement saisis, pour mettre ces phénomènes en rapport avec les autres phénomènes d'Univers.

Le problème se présente sous une forme très différente quand nous examinons la seconde phase de la construction, c'est-à-dire non plus le rapport de l'*Empfindung* et de l'objet ainsi que le rapport des objets entre eux, mais celui de l'*Empfindung* et de la *Wahrnehmung*. D'une part, en effet, l'*Empfindung* n'est pas un simple représenté; quelle que soit sa véritable origine et abstraction faite de la représentation de sa genèse telle que nous l'impose la constitution de l'expérience, elle est éprouvée par le sujet qui en est le siège; d'autre part, si la relation d'une sensation à une autre est irrationnelle, si une sensation visuelle ne saurait en aucune manière justifier la sensation tactile concomitante ou inversement, si les sensations correspondant à la présence de l'oxygène et de l'hydrogène nous apparaissent comme indifférentes à celles qui correspondent à la présence de l'eau, il n'en est pas de même de la relation de la sensation avec la perception. Si hétérogènes que soient ces deux termes, l'un n'en est pas moins la raison de l'autre; la perception interprète la sensation, elle se trouve par conséquent avec celle-ci dans ce que M. BRUNSCHVIG appellerait un *rapport d'intériorité* et elle nous introduit dans le domaine de la *réflexion*. Or, si la réflexion paraît bien

exiger l'intemporalité du principe dont émanent ses productions ou ses inventions successives, ce principe devant être posé au delà de tout le processus qu'il détermine et dont il constitue l'unité, le temps n'en semble pas moins lui être nécessaire puisque chacune de ces productions exige tout d'abord la présence psychologique d'un déjà donné ou d'un déjà pensé qui est la condition de son apparition. D'autre part, l'ordre temporel et l'ordre logique semblent se déterminer réciproquement puisque l'antériorité d'un terme est requise pour la genèse de l'autre et que cependant chaque terme de la série n'est posé après le précédent que par suite de raisons indépendantes du temps. La réflexion ne fait d'ailleurs que nous permettre d'apercevoir sous un aspect particulièrement clair et distinct la relation étroite du temps avec l'activité spirituelle en général, relation qui permet difficilement de maintenir, pour caractériser ici le rôle du temps, le terme de forme des phénomènes, si l'on entend par phénomène la manière dont nous apparaissent ou sont représentées par nous des choses en soi inconnues et inconnaissables. Quand il s'agit en effet du système des rapports objectifs et de l'Univers organisé, on peut admettre que l'espace et le temps ne sont que des modes de représentation d'un quelque chose = X, soit qu'on y insère directement les sensations, soit qu'on y construise des objets qui leur correspondent, qui sont destinés à nous permettre de les retrouver, de les prévoir ou de les interpréter, mais qui, en eux-mêmes et relativement à la chose, sont traités à leur tour, comme des représentations quand il s'agit, au contraire, pour l'activité spirituelle, de se réaliser, c'est-à-dire de constituer la représentation ou de produire un effet d'ordre pratique dans la mesure où celui-ci implique une représentation, la question ne comporte pas la même solution. On pourrait, évidemment, parler de phénomène du moi dans le sens de mode de représentation indifférent à la

nature de ce moi, si celui-ci était une réalité préexistante ou tout au moins un terme de référence posé, dans le système de l'expérience et pour l'édification de ce système, comme une simple chose à connaître dont nous construirions la représentation objective en partant de ses manifestations sensibles, c'est-à-dire des phénomènes du sens interne, exactement comme nous le faisons quand nous construisons l'objet du sens externe en partant des chocs empiriques que nous envisageons comme ses traductions ; KANT, il est vrai, présente fréquemment sous cette forme les démarches de notre connaissance (1), et, si l'on pouvait

(1) Nous avons fait observer plus haut que KANT avait souvent pris devant l'esprit l'attitude qu'il prend devant l'objet du sens externe et l'avait considéré comme une chose en soi = X dont on construirait le concept en partant de ses manifestations phénoménales. Dans ces conditions, le concept ne se rapproche nullement de la chose et lui reste toujours, non seulement inadéquat, mais complètement étranger, en admettant que l'on confère à la chose une réalité véritable et qu'on la considère autrement que comme le produit idéal d'un premier acte de position, comme le résultat purement intentionnel d'une première démarche dans la constitution de l'expérience. Cette attitude méconnaît entièrement la conscience intérieure du *je* et l'activité de l'esprit immédiatement saisie par elle-même. Or il est remarquable qu'on la retrouve dans la manière dont KANT, traitant le problème de la liberté dans la *Critique de la raison pure*, nous parle des relations du *caractère sensible* et du *caractère intelligible*. Sans doute nous est-il dit dans cet ouvrage que le premier a son principe dans le second, mais, en fait, une coupure radicale est établie entre les deux et le rapport qui les unit n'est pas simplement non défini mais déclaré indéfinissable : « Pourquoi le caractère intelligible donne-t-il précisément ces phénomènes et ce caractère empirique dans les circonstances présentes ? Voilà qui dépasse tout pouvoir qu'a notre raison de répondre ou même de se poser des questions ; c'est comme si on demandait d'où vient que l'objet transcendantal de notre intuition externe ne donne précisément que l'intuition dans l'espace et non pas une autre intuition, quelle qu'elle soit ». (1^{re} et 2^e édit. AK III, 376-377 ; T. P. 469). Les actes du sujet émanent, il est vrai, du caractère intelligible, mais ce caractère reste, à l'égard du moi qui en est le siège ou des autres moi qui cherchent à le comprendre, une chose en soi = X dont on ne saisit que les effets dans l'ordre phénoménal ; il ne se traduit que par un groupe d'impulsions et de tendances, par une orientation empirique ou, comme le déclare KANT, par une manière de sentir (1^{re} et 2^e édit., AK III, 373 ; T. P. 465) ; la loi de cette orientation, de cette manière de sentir, est en somme obtenue par une induction analogue à celle qui nous permet de découvrir la loi des autres phénomènes naturels ; elle est un produit de la comparaison. Entre la règle

s'installer directement et uniquement dans l'idée du système de l'expérience sans tenir compte de l'activité même du sujet et des phases par lesquelles elle se réalise, si, plus exactement, la conscience ignorait cette activité et ses phases, si nous étions étrangers à nous-mêmes et à notre propre action comme nous le sommes à la Nature, il serait en effet possible d'admettre cette symétrie. Mais nous savons qu'il n'en est rien; on ne peut raisonner, réflé-

ainsi dégagée et le caractère intelligible lui-même, il n'existe donc aucune relation d'intériorité; le caractère intelligible se manifeste, comme le fait la chose en soi dans le domaine du sens externe, par des phénomènes, et nous opérons sur ces derniers comme sur ceux du sens externe pour en découvrir une loi qui n'a rien à voir avec leur cause suprasensible, qui ne se confond pas, ne serait-ce que partiellement avec elle et qui, d'autre part, ne l'exprime pas. « Ce caractère intelligible ne pourrait jamais à la vérité être connu immédiatement parce que nous ne pouvons percevoir aucune chose que dans la mesure où elle apparaît, mais il devrait être pensé d'après le caractère empirique, de même que nous devons poser en général dans la pensée un objet transcendantal comme fondement aux phénomènes, bien que, à la vérité, nous ne sachions rien de ce qu'il est en soi. » (1^{re} et 2^e édit., Ak. III, 367; T. P., 450). S'il nous est parlé de caractère intelligible au lieu de chose en soi = X, c'est parce qu'on ne peut pas cependant ignorer totalement la présence en nous d'une raison et c'est parce que la morale exige que cette raison soit considérée comme efficace; par là nous sommes conduits à nous conférer, outre la propriété que nous avons de nous apparaître, une causalité qui n'appartient pas à l'ordre des phénomènes (1^{re} et 2^e édit., Ak. III, 366 et 370-371; T. P., 458 et 462-463). Cf. *Critique de la raison pratique*, Ak. V, 99-100, Picavet 179-180; mais entre cette causalité ainsi admise et la loi à laquelle nous aboutissons, sous le nom de caractère empirique, en comparant les phénomènes qui doivent être envisagés comme émanant de cette causalité, nous répétons qu'on ne saurait apercevoir aucun rapport assignable.

Pour préciser encore la conception kantienne au sujet de la question qui nous occupe, nous dirions volontiers que la situation du caractère sensible à l'égard du caractère intelligible est à peu près exactement celle du moi empirique, objet du sens interne, relativement au je de l'aperception; mais c'est précisément cette identité de relation qui est injustifiée. Le moi empirique, tel que KANT l'a conçu, est en effet le milieu de la *Setzung*, le lieu des représentations considérées uniquement comme des événements; on y fait totalement abstraction de la spécificité de ces dernières, de leurs relations internes, en un mot de leur essence; or il ne saurait en être de même pour les actions ou pour les jugements quand il s'agit du caractère empirique; ce caractère concerne en effet la relation interne de ces jugements ou de ces actions; nous prétendons exprimer ou retrouver en lui leur unité; en d'autres termes, ce que nous cherchons à atteindre sous la forme du caractère

chir, construire le monde sans en avoir une conscience au moins possible, et l'affirmation si souvent renouvelée de KANT lui-même, d'après laquelle la conscience du *zusammensetzen* conditionne nécessairement celle du *zusammengesetzt*, n'a pas d'autre signification; mais, de plus, l'objectivation finale, la constitution ultime du monde avec sa modalité existentielle sont irréalisables directement et supposent dans leur genèse des opérations préalables dont il est indispensable à l'esprit de suivre

empirique, c'est le caractère intelligible; celui-ci nous apparaît comme immanent aux déterminations pratiques de l'individu et comme pouvant, par conséquent, en être dégagé par voie d'analyse rationnelle ou comme pouvant être saisi directement en elles par voie de reprise de conscience; il n'y a donc pas de caractère sensible pas plus qu'il n'y a d'entendement sensible; il ne saurait exister qu'un caractère intelligible; pour utiliser la formule de KANT que nous avons fréquemment citée, mais en lui donnant cette fois une nouvelle extension: le caractère intelligible appliqué reste le caractère intelligible. Tout ce qu'on peut dire, c'est que nous ne saurions nous en faire une représentation définitive ni en avoir une conscience parfaite et infaillible parce que nous ne le saisissons jamais qu'à travers un nombre limité de manifestations; cette représentation, cette conscience restent donc toujours, relativement au terme final qu'il faudrait atteindre, une hypothèse susceptible de rectification ou d'approfondissement.

Or, cette rectification et cet approfondissement s'opèrent par la voie de la réflexion: la volonté originaire, qui ne peut se saisir elle-même que dans ses traductions particulières qui sont autant de volitions réalisées dans des circonstances limitées et déterminées, prend ces volitions à leur tour comme objet pour les confronter avec elle-même et, au besoin, avec des circonstances nouvelles; elle réfléchit sur l'option, l'accepte, la rejette ou la modifie, prenant d'elle-même une possession de plus en plus complète dans ce travail d'approbation, de négation ou de transformation. Si donc KANT n'avait pas admis une solution de continuité entre le caractère intelligible et ses manifestations, s'il n'avait pas traité ces manifestations qui sont des jugements ou des actes comme de simples phénomènes, c'est-à-dire comme de simples modes d'apparition, il aurait dû, semble-t-il, être nécessairement conduit à se poser, à propos de la liberté, le problème des rapports du temps et de l'activité spirituelle; pourtant, même dans son ouvrage *Religion dans les limites de la simple raison*, où le caractère sensible disparaît au profit de la maxime, celle-ci devant trouver à son tour sa raison dans une autre, et où le caractère intelligible devient comme le naturant de toutes les maximes, comme l'autoposition de la maxime suprême. KANT n'a pas abordé le problème de la réflexion, ni par suite celui de l'intervention du temps.

Sur ces questions, voir DELBOS, *La philosophie pratique de Kant*, p. 220-221, — 451-452, — 613, — 619, — 746-747.

le dessin en même temps qu'il les effectue; c'est ainsi, par exemple, que l'objectivation du moi passif dans l'ensemble de l'Univers implique, comme nous l'avons vu, une autoposition de ce moi en relation avec lequel doivent être ensuite obligatoirement posés tous les phénomènes du monde pour être dits existants. Or, l'activité spirituelle qui intervient dans toutes les phases du processus et qu'on ne saurait, par conséquent, négliger, est, nous le répétons, une activité consciente; elle n'est pas un inconnaissable comme l'*x* de la chose dans le système des rapports objectifs et, d'autre part, les différentes phases de sa réalisation n'en sont pas des phénomènes, mais des expressions, des traductions, des productions qui ont, avec elle d'abord, et entre elles ensuite par son intermédiaire, des relations intelligibles; ce ne sont pas des événements, mais des actes (1); même quand il ne s'agit pas de réflexion proprement dite, c'est-à-dire de retour de l'esprit sur un donné ou sur ses propres productions, mais de pensée se développant linéairement comme une phrase qui se déroule ou comme une courbe qui s'engendre en vertu de sa définition génératrice, il y a entre les termes successifs un ordre logique d'apparition; ainsi, tandis que, dans le domaine du sens externe et même dans l'Univers des relations objectives tel que le kantisme nous le présente quand il adopte l'attitude du *spectateur étranger des Paralogismes*, les termes incorporés à l'ensemble n'ont en eux-mêmes aucun ordre, sauf celui que la conscience transcendente leur impose comme un idéal en les considérant a priori comme devant nécessairement entrer dans sa propre unité, — tandis que nous ne pouvons trouver aucune justification de leur ordre

(1) KANT est d'ailleurs loin de faire toujours nettement la distinction. C'est ainsi que dans la *Religion* où cependant, comme nous l'avons vu, les causes et les raisons forment deux ordres rigoureusement distincts, il appelle le *peccatum derivatum*, qui est en réalité un acte, *factum phaenomenon*. (Ak VI, 31.)

du côté de la chose parce que nous ne pouvons nous transporter au delà du plan dans lequel ils se manifestent, ici, au contraire, les productions de l'activité spirituelle ont un ordre intrinsèque; elles se présentent comme motivées et cette motivation confère un caractère rationnel à la succession elle-même qui en apparaît comme la conséquence.

Mais si, précisément, cette succession n'est pas seulement la forme imposée par les lois de l'esprit aux phénomènes d'une chose inconnaissable, c'est que, comme nous venons de le montrer, l'action qui détermine la spécificité et l'apparition des termes nous est ici directement accessible; il en résulte que nous ne pouvons nous dispenser d'examiner le problème de l'exercice de cette action et nous voyons alors le temps y intervenir comme une condition. Nous ne saurions en effet traiter les relations logiques entre représentations comme un en soi qui se traduit sous la forme successive, mais qui peut en être radicalement séparé; sans doute est-il vrai, comme nous l'a dit KANT, que, dans les rapports représentés, l'esprit ne prend pas le temps en considération et que, par exemple, dans la représentation de l'espace, on ne pense pas le temps (1); mais il ne s'agit alors que du système achevé ou regardé a priori comme achevé; d'autre part, les relations de constitution interne qui existent entre les différentes créations de la réflexion, ou bien sont envisagées statiquement et supposent les termes déjà donnés comme tout rapport que l'on aperçoit après coup par voie de comparaison, — ou bien sont référées au dynamisme qui les engendre, ne sont plus traitées comme rapports constitués mais comme rapports constituants et dès lors soulèvent nécessairement le problème de leur réalisation, de leur passage de l'état de nurant à l'état

(1) REICKE A1, H. I, p. 53 (Ak. XIV, N° 13, p. 54, phase ω 1) (1790).

de nature. Or, quand nous nous installons ainsi dans l'activité pensante, et nous ne pouvons faire autrement, la médiation du temps nous apparaît toujours comme indispensable, soit que la pensée s'oppose la représentation sur laquelle va porter sa réflexion, soit qu'elle pose le moi passif comme corrélatif de son acte de *Setzung*, soit qu'elle situe le but à atteindre dans l'avenir et que, par rapport à lui, elle se place dans le présent. Il semble donc nécessaire de considérer ici le temps comme un instrument de constitution de soi et non pas seulement comme un instrument de représentation; on se rapprocherait ainsi des formules de l'*Uebergang* (1).

L'incorporation du temps à la réalisation de l'action paraît donc indispensable, mais elle ne saurait cependant entraîner par voie de conséquence l'insertion dans le temps du principe même de l'action, ou, plus exactement, de l'acte fondamental, du naturant ultime qui est à la source de toutes les réalisations spéciales. Si l'on ne veut pas subordonner la pensée à une chose qui pense et si l'on ne veut pas, d'autre part, la transformer en un simple devenir, d'ailleurs inintelligible, il faut se résoudre, contrairement à l'opinion d'ADICKES (2), à concevoir le

(1) Conclusion analogue à celle que nous avons présentée antérieurement relativement à l'autoposition du moi passif. Pour étendre à l'action les principes de cette autoposition, il suffisait de remarquer que le moi doit s'insérer dans le temps non pas simplement pour être agi mais encore pour agir. Le temps jaillit de la puissance même qui a conscience de son pouvoir et qui veut s'exercer; il est la forme dans laquelle la conscience est obligée de se prolonger pour se manifester; il est posé en fonction d'une force qui l'a engendré précisément pour s'y traduire et qui s'y manifeste tout en restant au delà et au-dessus de lui. On ne saurait trop insister sur le fait qu'il s'agit ici de constitution et non de représentation; le moi n'est pas une chose donnée dans l'absolu et que nous nous représenterions sous la forme du temps; il est un acte d'autoposition dans lequel nous assistons à un emprunt de soi à soi; or le moi qui s'emprunte ainsi à lui-même pour se poser dans le temps, non seulement reste toujours, en tant que posant, au delà du temps, mais ne peut en aucune manière être traité comme un objet.

(2) *Kants opus postumum*, p. 243. ADICKES considère que l'intempora-

principe de ce que nous appelons d'ordinaire les actions comme étant lui-même un acte intemporel. KANT nous le déclare dans la *Religion* : on peut employer le mot acte pour la décision originaire par laquelle se fixe la maxime et pour les actions dérivées qui en résultent dans les circonstances particulières (1); il écrit également dans la *Critique* que la raison « ne change pas, bien que ses phénomènes, c'est-à-dire la manière dont elle se manifeste dans ses effets, se modifient (2) »; son seul tort est de considérer, ainsi que nous l'avons vu, cet acte lui-même comme une chose qui nous apparaît uniquement dans ses expressions phénoménales et de ne pas introduire dans la conscience la copule qui unit les deux termes mais d'en faire au contraire un inconnaissable (3). Nous avons insisté plus haut (4) sur la nécessité d'admettre ainsi pour l'action un pôle éternel, un invariant suprême, condition de la conscience de tout rapport, même de celui d'identité, principe de toute répétition et de toute recognition, de tout progrès et de toute réflexion; cet invariant est une unité dynamique et absolue qui ne peut jamais être séparée d'elle-même, car, si elle l'était, il faudrait qu'elle pût se reconnaître, et comment le pourrait-elle, sinon par une référence à une unité plus

lité de l'action du moi en soi est « une contradiction qu'on ne peut éviter dans aucune interprétation de KANT ». Cf également, p. 664 et sq. : après avoir énuméré un certain nombre de difficultés que lui paraît présenter le kantisme, il déclare qu'elles découlent toutes d'une difficulté fondamentale, l'admission par KANT de l'intemporalité du moi en soi. Il ajoute un peu plus loin que « l'acte est l'acte et qu'il n'est possible que dans le temps; un acte intelligible, indépendant de toute condition de temps, serait un cercle carré (mot à mot : fer en bois). » (p. 666). — Le même auteur soutient une thèse identique dans *Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich*, p. 52-53 et 58.

(1) Ak. VI, 31.

(2) 1^{re} et 2^{me} édit. Ak. III, 376; T P. 468.

(3) Supra 382 et sq. (Note). Nous avons vu que KANT paraît se rapprocher dans l'*Uebergang* de la thèse que nous exposons ici comme étant le point d'aboutissement logique de son système.

(4). Supra 50.

profonde et plus lointaine, à l'intérieur de laquelle il n'y aurait plus aucun divers ? (1).

b) LA RELATION DE LA REPRÉSENTATION ET DE L'OBJET
AU POINT DE VUE ÉPISTÉMOLOGIQUE.

Nous venons de voir comment l'intégration du temps au sujet de la connaissance, intégration qui conduit à poser l'intemporalité de ce même sujet, paraissait à certains commentateurs un obstacle insurmontable, et comment ils jugeaient inévitable au contraire de considérer l'esprit comme subordonné au temps; nous avons égale-

(1) Cette exigence paraît indépendante de la forme sous laquelle on conçoit le naturant ultime de la pensée ou de la réflexion. Ce naturant peut être une loi susceptible d'être ramenée à un certain nombre de facteurs, de se laisser traduire dans une formule, de donner naissance à une pluralité indéfinie d'objets homogènes; c'est le concept; ou bien il peut être indéfinissable, être capable d'engendrer une multitude illimitée de termes hétérogènes et c'est l'Idée au sens platonicien; tels sont par exemple le concept du cercle et l'Idée du Beau; tels sont, dans le kantisme, d'une part, le concept du monde ou de l'expérience, surtout sous la forme qu'il présente dans l'*Uebergang*, et, d'autre part, l'Idée de l'harmonie de l'entendement et de l'imagination introduite dans la *Critique de la Faculté de Juger*; mais le caractère nécessairement virtuel de la réalisation intégrale de l'Idée et de l'adéquation complète dans son domaine du naturant et du naturé ne modifie pas les conditions du problème; l'idée reste, au point de vue dynamique, l'invariant suprême, le principe de réalisation et de jugement. On peut s'en rendre compte par quelques citations de M. BRUNSCHVIG qui, cependant, plus que tout autre philosophe rationaliste, a insisté sur l'imprévisibilité et l'invention dans les productions de l'esprit : *Modalité du Jugement*, p. 239, note : « Les jugements qui ont pour objet le temps sont des jugements hors du temps; en d'autres termes, la conscience de la vie spontanée qui se déroule à travers les moments du temps implique un centre de réflexion qui ne s'écoule pas avec le cours du temps, qui se pose de lui-même sous la catégorie de l'éternel. » — d° p. 88 : « Les rapports intimes apparaissent ainsi comme antérieurs au jugement particulier qui les exprime; ils impliquent ce que le jugement explique. Pour traduire cette apparence nous pouvons dire avec PLATON que juger c'est se souvenir d'un monde intelligible où toutes les idées qui entrent dans le jugement sont enveloppées dans une immuable et indécomposable unité; nous accepterons ces termes, si nous savons prendre comme métaphore ce qui est donné pour une métaphore, si nous nous gardons de comparer les conditions d'intelligibilité de ce monde aux conditions d'existence du monde

ment montré comment cette insertion entraînait nécessairement un réalisme du milieu d'Univers et, par voie de conséquence, un réalisme des phénomènes qui se trouvent ainsi de nouveau transformés en choses en soi avec toutes les relations qui les unissent. Une autre raison qui motive une interprétation réaliste du kantisme sous une forme ou sous une autre doit être cherchée dans la manière dont le sens commun envisage les rapports de la représentation à son objet et dans le fait que l'auteur de la Critique, pour des causes diverses dont nous parlerons

sensible, si nous remarquons, par exemple, en le déclarant infini et éternel, que cette prétendue infinité et cette prétendue éternité, loin d'impliquer un rapport à l'étendue et à la durée, indiquent qu'il est immatériel et indivisible, qu'il est absolument unité.... L'unité suprême qui définit l'esprit se réfléchit dans chacun de ses actes; c'est elle que la copule exprime dans un cas particulier et pour une relation spéciale; est ne signifie rien de plus que cette unité originelle et la vérité du jugement ne peut avoir sa source que dans cette pure idéalité. » — *L'orientation du rationalisme* (Revue de Métaphysique et de Morale, Juillet-Septembre 1920, p. 306): « Le rationalisme serait le mysticisme s'il était permis d'employer sans équivoque ce mot pour désigner une reprise de l'esprit par lui-même à la source de sa spontanéité et de son universalité, alors que cette reprise, par son caractère de continuité intellectuelle et méthodique, s'accompagnera d'une certitude et d'une sécurité qui excluent les alternatives d'espérance et de crainte, d'exaltation et de dépression, auxquelles la littérature de la mysticité doit son charme esthétique. » — d° p. 343: « Nous serions tentés d'en déterminer le caractère propre [de l'idéalisme critique] par des traits empruntés à deux de nos grands poètes. L'un conseille :

Aimez ce que jamais on ne verra deux fois.

L'autre demande :

Qu'est-ce que tout cela qui n'est pas éternel ?

La philosophie n'est rien, dirions-nous, si elle ne remplit l'entre-deux qui sépare ces mots d'ordre et qui semble les opposer. Or, comment le philosophe établira-t-il qu'il y est effectivement parvenu, qu'il n'a pas cédé au piège de la simple aspiration mystique ou de l'effusion purement verbale, qu'il a su remonter réellement de l'*hic* et du *nunc* à l'infini et à l'éternel ? Il faut qu'il ait pour lui le témoignage de sa conscience. Et comment ce témoignage serait-il acquis si la conscience ne fondait la certitude de son progrès sur un instrument qui opère un discernement incorruptible des valeurs, sur le jugement capable de réfléchir et d'approfondir nos raisons de comprendre et de vouloir, jusqu'à faire retentir dans chacune de nos affirmations la totalité de l'intelligence vivante, et relier chacun de nos actes au principe de la communion universelle ? » — d° *Les progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, t. II, p. 689 § 321: « Les condi-

plus loin, a été souvent amené à concevoir ces rapports de la même manière et à les traduire par des formules identiques, de telle sorte que, si on oublie le principe fondamental de la doctrine, c'est-à-dire la réduction du monde sensible au rang de simple monde des phénomènes, aucun écart ne paraît plus exister entre les deux théories.

Les rapports en question doivent être examinés à deux points de vue : tout d'abord au point de vue épistémologique : il s'agit alors du problème de la vérité de la représentation, la vérité étant traditionnellement définie

tions se trouvent à nouveau réunies pour la reprise de cette marche à la réflexion que M. BERGSON déclare « essentielle aussi » (E. C. p. 283), et précisément dans le double sens où l'*Ethique* l'entendait : approfondissement de la conscience jusqu'au sentiment adéquat de son pouvoir libérateur, — approfondissement de l'espace comme du temps, au delà de leur schème extérieur, jusqu'à l'intuition de leur essence indivisible, de leur éternelle productivité. » — d° p. 692 § 323 : « Le point où les bergsoniens s'étaient arrêtés sera précisément celui dont M. BERGSON part pour se poser de nouvelles et plus difficiles questions, pour conquérir, l'une après l'autre, toutes les dimensions de la vie spirituelle. L'intuition n'est rien de définitivement donné, parce que la durée n'est rien de fixe, parce qu'elle lutte avec elle-même pour franchir les bornes du moment actuel où l'individu semblait avoir concentré tout d'abord, et enfermé, la jouissance du *moi* profond : « Il n'y a de temps, disait LACHELIER, et, par suite, de souvenir, que pour une intelligence qui n'est pas dans le temps. » Et telle est la raison, en effet, qui provoque et qui explique la marche de la durée bergsonienne : elle « se tend, se resserre, s'intensifie de plus en plus ; à la limite serait l'éternité. » — d° p. 794 § 369 : « La réflexion sur la puissance créatrice de l'esprit implique, en toute certitude d'expérience, le sentiment que, dans une vérité déterminée que l'on est parvenu à démontrer, il existe une âme de vérité qui la dépasse et qui s'en dégage, âme qui peut se détacher de l'expression particulière de cette vérité pour se porter sur une expression plus compréhensive et plus profonde, mais sans que ce progrès porte atteinte à l'éternité du vrai. » — d° *La querelle de l'athéisme* (Bulletin de la Société française de philosophie. Mai-Juin 1928) p. 64 : « C'est dans l'histoire que l'esprit conquiert naturellement et nécessairement la conscience de son éternelle actualité ». — p. 95 : « Temporel et éternel ne s'isolent l'un de l'autre que dans le dogmatisme des substances... L'enseignement de l'*Ethique* est l'immanence de l'éternité au temps, la présence et la conscience du Dieu infiniment infini dans chacune des démarches par lesquelles *hic* et *nunc*, ici et maintenant, s'accroissent la profondeur de notre intelligence et l'étendue de notre amour. »

l'accord de la connaissance avec son objet (1), et la représentation est considérée ici dans sa réalité objective, non dans sa réalité formelle; — en second lieu, au point de vue de la situation de la représentation dans le système de l'expérience, de la place qu'elle y occupe, de la manière dont on y conçoit son mode de genèse; la représentation est alors traitée comme un événement.

Commençons par l'étude du premier mode de relation.

Les formules kantienues qui semblent les plus susceptibles d'admettre une traduction réaliste se trouvent dans l'édition primitive de la *Dédution transcendentale des catégories*; nous y lisons que notre pensée de la relation qui unit la connaissance à son objet comporte quelque chose de nécessaire, à savoir l'idée que l'objet s'oppose à une constitution arbitraire ou fortuite de nos représentations et les astreint à être déterminées a priori d'une certaine façon; en effet, « dans la mesure où elles doivent se rapporter à un objet, elles doivent s'accorder nécessairement entre elles relativement à cet objet, c'est-à-dire avoir cette unité qui forme le concept d'un objet (2) ».

Quelle signification doit-on donner à cette contrainte ? Est-elle l'expression d'une similitude conçue a priori comme devant exister entre la connaissance et son objet considéré comme une chose en soi ? Évidemment cette solution doit être écartée, et elle l'est dans le passage même de la *Critique* dont nous nous occupons; l'objet ne peut être ici que quelque chose en général = x « parce que, en dehors de notre connaissance, nous n'avons rien que nous puissions lui opposer comme lui correspondant ». Toute la philosophie kantienne exige d'ailleurs l'élimination d'une pareille conception qui est rejetée

(1) *Critique*, 1^{re} et 2^{me} édit. Ak. III, 79; T. P. 95.

(2) D^o 1^{re} édit. Ak. IV, 80; T. P. 137-138 — Cf. également 1^{re} et 2^e édit. Ak. III, 532; T. P. 635.

d'une façon particulièrement nette dans un texte des *Lose Blätter* (1).

Mais une autre interprétation reste encore possible; si entre la représentation et son objet = x il ne saurait être question d'un rapport de similitude, si l'hétérogénéité entre les deux termes peut être aussi grande que l'on voudra sans que nous ayons aucun moyen ni de la réduire ni d'en déterminer l'amplitude, du moins paraît-il précisément subsister deux termes, dont l'un, à savoir l'objet, semble par sa seule présence entraîner inévitablement certaines conséquences pour nos représentations. Ne devons-nous pas en effet admettre a priori que si cet objet est là, s'il est devant nous, il doit se traduire d'une manière uniforme, à la fois dans la qualité intrinsèque des *Empfindungen* par lesquelles il se manifeste et dans la distribution de ces *Empfindungen* à l'intérieur des cadres que nous leur imposons? Autrement dit, ne faut-il pas ici parler pour l'esprit, au sens strict du mot, d'une *contrainte* dont on conçoit a priori la genèse en partant de l'idée de l'existence de la chose et, dès lors, inversement, la reproduction exacte des mêmes données dans un ordre rigoureux et la nécessité pour la pensée de faire correspondre à ces données une même construction dans le domaine de la perception ou de la science, ne doivent-elles pas être regardées comme la preuve de la présence

(1) REICKE D 24 H I p. 262-263 (Ak. XVIII, N° 5642, p. 279, phase ϕ_1).
— « Si, pour la vérité, nous demandons autre chose que la liaison universelle des intuitions selon les lois de l'entendement, où voudrions-nous donc la placer, si ce n'est dans l'accord d'une représentation avec un objet déterminé ? Mais si l'accord doit encore avoir lieu avec quelque chose qu'on ne trouve pas dans nos représentations, comment voulons-nous effectuer la comparaison ? Tous les objets (en tant qu'ils sont déterminés en moi par des représentations, car nous ignorons ce qu'ils peuvent être en eux-mêmes) sont en même temps en nous. Un objet qui est en dehors de nous est transc. c'est-à-dire complètement inconnu, et il est inutilisable en vue d'un critère de la vérité. »

de cette chose (1) ? L'existence d'un en soi pourrait donc se démontrer comme celle d'un événement d'Univers par l'accord des témoins, et l'objectivité des représentations consisterait dans le fait que leur harmonie serait le signe de cette existence, à défaut d'une appréhension réelle qui est impossible et de la vérification d'une similitude qui est irréalisable.

Cette manière d'envisager l'objectivité semble conforme à certaines directives de la philosophie kantienne ; la notion de phénomène y conduit naturellement ; le phénomène, c'est la chose telle qu'elle apparaît, et, par conséquent, la chose semble présente, qu'il s'agisse du *phénomène materialiter spectatum*, c'est-à-dire de l'*Empfindung*, ou du phénomène construit par l'esprit pour se représenter le *quid* qui correspond à la sensation. Si on se réfère, d'autre part, à la lettre à HERZ dans laquelle est exposé nettement pour la première fois le problème critique, on voit que les relations regardées comme possibles entre la représentation et son objet sont les suivantes : *ou la représentation est un effet de l'objet, ou elle est cause de l'objet* ; si nous essayons d'approfondir les termes de cette alternative, nous constatons que, dans le premier cas, la représentation est considérée comme passive tandis que dans le second, le seul qui nous intéresse ici, elle

(1) Cf. RIEHL, *Der philosophische Kritizismus*, Band I, p. 513 : « Si la pensée véritable de KANT devait être interprétée dans un sens idéaliste, elle devrait s'énoncer : l'unité qui rend l'objet nécessaire est l'unité formelle de la conscience. Mais elle s'énonce : l'objet rend l'unité formelle de la conscience nécessaire. C'est donc l'objet qui est le fondement de l'unité de la conscience ; il est la limite qui est imposée à la conscience et non une limite que la conscience se donne. A la fonction unificatrice indéterminée de la conscience l'objet donne un point ferme d'arrêt et d'application. L'unité formelle possible de la conscience devient une unité réelle grâce à l'objet lui-même. C'est seulement la forme de la pensée de l'objet en général qui résulte, comme il a été démontré, de l'unité formelle de la conscience. Ce qui réalise cette forme est l'objet, dont l'existence se traduit dans la liaison déterminée de ses phénomènes. » En sens contraire, voir CASSIRER (op. cit. 749-750). — Cf. DELBOS, *La philosophie pratique de Kant*, p. 200 (Note).

apparaît comme une cause génératrice; dire que l'objet est un produit de la représentation, c'est faire évidemment de celle-ci une puissance déterminante et constructive, tandis que l'objet n'en est plus qu'un résultat. Or, dans cette mesure, l'objet peut, à son tour, être appelé une représentation; il suffira, pour qu'il en soit ainsi, d'envisager la représentation sous une forme statique et non plus sous une forme dynamique et l'on voit déjà par là comment les expressions employées par KANT prêtent à une grave confusion; il semble en effet tout d'abord que nous avons un dualisme : représentation et objet, la représentation étant réellement une détermination positive de l'esprit, quelle qu'en soit par ailleurs l'origine, et nous nous demandons comment ces deux termes peuvent s'accorder l'un avec l'autre; mais nous constatons dans la suite qu'un des deux termes est supprimé; c'est en réalité l'objet qui devient représentation et qui apparaît comme le produit de l'activité représentante du sujet, activité à laquelle on ne saurait que difficilement et en créant une équivoque donner encore le nom de représentation; nous n'avons plus à faire qu'à un naturant et à un naturé, à un constructeur et à un construit; KANT d'ailleurs le reconnaît lui-même dans un texte que nous avons déjà cité (1) ; dès lors la seule conception de la vérité qui puisse résulter d'une pareille position est celle de la vérité du jugement en tant que celui-ci est chargé simplement d'exprimer sur la plan du Verbe la présence dans l'objet, c'est-à-dire dans la représentation, c'est-à-dire encore dans le construit, de ce qui y a été introduit. Quant au problème de la vérité même de la construction, c'est-à-dire en somme d'une valeur objective plus primitive et plus lointaine, qui nous forcerait à dépasser le plan de l'objet-représentation, il n'est certainement pas

(1) *Supra*, 51, notre 2.

posé dans le dilemme de la lettre à HERZ, et, par suite, on pourrait croire que la question de la correspondance de l'objet, devenu représentation, avec quelque chose qui est situé au delà de cet objet, est résolue par suppression. Or, dans cette même lettre, ainsi que nous l'avons signalé plus haut (1), KANT, faisant allusion aux objections qui lui ont été présentées relativement à sa théorie du temps, déclare qu'il ne nie pas la réalité du changement pas plus que celle des corps, mais qu'il entend par là simplement « que quelque chose de réel correspond au phénomène ». Formule mystérieuse, comme nous l'avons indiqué, formule qui, sans doute, n'exclut pas une interprétation idéaliste, mais qui cependant n'est pas sans laisser place à l'hypothèse d'une correspondance avec une chose en soi.

On pourrait faire la même observation pour plusieurs textes des *Prolegomènes*. KANT se demande dans cet ouvrage ce qu'il aurait dû affirmer pour ne pas être traité d'idéaliste et il répond dans les termes suivants : « Sans doute aurais-je dû dire, non pas simplement que la représentation de l'espace est tout à fait conforme au rapport que notre sensibilité a avec les objets, — car cela je l'ai dit, — mais aussi qu'elle est entièrement semblable à l'objet, assertion à laquelle je ne puis donner aucun sens; c'est en effet comme si on affirmait que l'impression de rouge a une ressemblance avec la propriété du cinabre qui produit en moi cette impression (2) ». En interprétant ce texte à la lumière de la critique de l'idéalisme problématique nous pourrions évidemment en donner une traduction qui n'impliquerait aucun réalisme; l'expression « conforme au rapport que notre sensibilité a avec les objets » désignerait alors l'adéquation de l'espace au rôle qu'il doit remplir dans la constitution du

(1) *Supra*, 76.

(2) § 13 Remarque II Ak. IV, 289.

système de l'expérience en fournissant une intuition conforme à l'idée de passivité, en permettant à cette idée de s'incarner, en nous procurant un moyen de nous représenter la position de l'*Empfindung* en nous; mais il ne semble pas possible de faire remonter jusqu'à l'époque des *Prolégomènes* une solution vers laquelle KANT ne s'est orienté que plus tard sans parvenir même à en donner une formule entièrement satisfaisante (1).

Les § 18 et sq. du même ouvrage présentent comme des concepts équivalents (*Wechselbegriffe*) la valeur objective et la valeur nécessairement universelle; or comment est introduite et justifiée cette équivalence? KANT nous dit tout d'abord que la référence de nos jugements à un objet est le facteur qui permet de leur conférer l'universalité; l'accord avec l'objet fonde en effet, par voie de conséquence, l'accord des jugements entre eux. L'argumentation, dans cette première phase de son développement, est très semblable, comme on peut le voir, à celle que nous avons exposée plus haut d'après les textes de la *Critique*. Puis, le principe de l'accord des jugements comme conséquence de leur accord avec l'objet ayant été une fois posé, KANT continue en disant que, inversement, si nous avons une raison de considérer un jugement comme universellement valable, raison qui suppose toujours l'intervention d'un concept pur de l'entendement, nous devons le tenir pour objectif et le regarder comme exprimant une propriété de l'objet, car, et il reprend ici la thèse qu'il vient déjà d'exposer, « il n'existe aucun fondement susceptible de rendre nécessaire l'accord des autres jugements avec le mien en dehors de l'unité de l'objet auquel tous se rapportent et avec lequel ils s'ac-

(1) Remarquons en passant que, si on donnait toute sa valeur à la comparaison faite ici par KANT, on serait conduit à un empirisme de l'espace, évidemment incompatible avec l'ensemble du système.

cordent, ce qui détermine aussi leur accord entre eux ».

Si nous examinons le détail de la démonstration ainsi présentée, nous voyons que la raison pour laquelle nous sommes amenés à tenir un jugement pour universellement valable paraît être distincte de la référence de ce jugement à un objet, mais que, une fois l'universalité nécessaire admise pour cette raison qui est différente de l'objectivité, nous sommes néanmoins obligés d'en chercher le fondement dans celle-ci et de la considérer comme justifiée par elle parce qu'il n'y en a point, en fait, d'autre justification possible. Le texte semble ainsi distinguer une raison intérieure en quelque sorte aux opérations spirituelles et une raison telle qu'il faudrait la concevoir dans un système réaliste, l'une n'étant que le substitut ou le signe de l'autre; la relation établie entre nos perceptions par un concept de l'entendement, relation qui permet de donner son sens à la copule du jugement, tiendrait la place de l'appréhension directe de la chose, laquelle est irréalisable; telle est d'ailleurs, à peu près exactement, la conclusion de l'argumentation, ainsi qu'il résulte du § 19, où KANT nous déclare à deux reprises que l'objet nous est connu par le caractère universel et nécessaire de la liaison des perceptions *bien qu'il soit inconnaissable en soi*.

On peut évidemment, et c'est la solution que nous indiquerons plus loin, apercevoir ici un effort maladroit pour s'acheminer vers une conception idéaliste où l'objet serait un simple terme de référence que l'esprit se donnerait pour y rapporter ses représentations en vue de leur imposer par voie de conséquence un accord nécessaire, mais la présence de survivances réalistes n'en est pas moins manifeste; cet objet, s'il est en effet un terme de référence, est traité d'autre part comme le substitut d'un inconnaissable. L'équivalence entre l'objectivité et la valeur universelle n'est pas une équivalence à l'intérieur

de la pensée; le terme d'équivalence serait d'ailleurs impropre dans une pareille hypothèse puisque l'universalité serait une *conséquence* de l'objectivité et ne pourrait être placée sur le même plan ; cette équivalence existe en réalité entre l'objet construit par le moyen du système catégorial et la chose en soi inconnue = x ou, plus exactement, entre les conséquences que la présence idéale de l'un et la présence réelle de l'autre entraînent pour l'accord de nos représentations.

On trouverait encore des formules suggérant presque inévitablement la même interprétation réaliste dans une période beaucoup plus avancée de l'évolution de la pensée kantienne. C'est ainsi qu'on peut lire dans une lettre à BECK du 4 décembre 1792 (1) : « Sous le nom d'AENÉSIDÈME pris comme nom d'emprunt, un auteur a professé un scepticisme qui va encore plus loin ; d'après lui nous ne pouvons pas savoir si, d'une manière générale, quelque chose de différent correspond (comme objet) à notre représentation ; cette affirmation équivaldrait à peu près à celle-ci : nous ne pouvons pas savoir si notre représentation est une représentation (représente quelque chose). Car le terme de représentation désigne une détermination en nous que nous rapportons à quelque chose d'autre (*dont elle tient pour ainsi dire en nous la place*) (*dessen Stelle sie gleichsam in uns vertritt*). »

Une intervention limitée de la chose en soi dans la solution du problème de la vérité paraissait d'ailleurs justifiée par certaines questions que pose inévitablement la philosophie kantienne et par certaines lacunes qu'elle présente si on élimine précisément cette intervention. Revenons, en effet, au dilemme exposé dans la lettre à HERZ; comme nous l'avons vu, il aboutit à la nécessité d'une

(1) Ak. XI, n° 516, p. 379.

construction de l'objet par l'esprit, et le système critique, en se développant, ne fera qu'obéir à cette nécessité ; mais celle-ci n'est à son tour qu'une conséquence d'une conception déterminée de la vérité, d'après laquelle on ne pourra retrouver dans l'objet que ce qu'on y aura introduit ; la lettre à HERZ indique donc la voie dans laquelle il faut chercher la justification de la vérité du jugement, mais elle laisse complètement de côté le problème de la vérité de l'objet, c'est-à-dire celui de la vérité de la construction. Or il semble assez naturel de faire consister cette vérité dans l'accord des synthèses opérées par l'entendement avec les données de la sensibilité, dans la soumission des intuitions empiriques aux lois de l'esprit, dans la docilité avec laquelle ces intuitions viennent se ranger sous les règles que prétend leur imposer l'activité spirituelle ou, pour s'exprimer d'une façon un peu différente et répondant à un autre aspect de l'opération, admettent des objets qui leur correspondent exactement et dont elles peuvent être considérées comme des traductions ou des manifestations. Que la régularité des phénomènes apparaisse directement dans l'expérience subjective et n'exige en somme pour se manifester que le déploiement des formes de réceptivité, que cette régularité apparaisse, au contraire, d'une manière dérivée, ainsi que semble l'indiquer la première édition de la *Déduction transcendentale des catégories* qui subordonne à la présence du concept, agissant comme loi de l'appréhension, la constitution des habitudes, il restera cependant que, les objets construits par l'esprit n'étant pas le principe déterminant des intuitions empiriques, l'accord entre la matière et la forme se présente comme contingent. Il existe un *problème des rapports de la sensibilité materialiter spectata et des exigences de l'entendement*, et le principe de l'harmonie de ces deux termes doit être recherché inévitablement dans

ce qu'on pourrait appeler, en employant une expression kantienne, le substrat inconnu de la sensibilité (1).

Nous ne croyons pas cependant que l'on puisse, en s'appuyant sur les textes que nous venons d'examiner ou sur les exigences logiques que nous venons de signaler, considérer la conception kantienne de la vérité comme celle d'une *adaequatio intellectus et rei*, même

(1) Le problème se trouve par suite très étroitement lié à celui de la contingence de l'expérience. Or, malgré le petit nombre des textes dans lesquels cette contingence est affirmée ou dont elle peut être logiquement inférée, il nous paraît impossible de ne pas reconnaître qu'elle est admise par le kantisme ; nous avons montré plus haut comment, à diverses reprises, dans la *Critique*, dans les *Lossen Blätter*, dans les *Reflexionen*, l'intuition est considérée comme indépendante en principe du concept, comme pouvant se produire en l'absence d'un objet correspondant aux exigences de l'entendement. En admettant même qu'il fallût renoncer à cette possibilité et accepter la thèse de ceux pour lesquels la disparition du concept entraînerait celle de l'intuition elle-même, il n'en resterait pas moins que le système de l'expérience, comportant une combinaison de deux termes dont la liaison ne peut être affirmée que conditionnellement et par analyse régressive en partant de l'existence de l'ensemble, ne saurait apparaître comme nécessaire et serait toujours affecté d'une irrémédiable précarité ; il est bien entendu d'ailleurs que l'indépendance possible de l'intuition et du concept est ici envisagée du côté de la constitution de l'objet et non du côté des facultés du sujet ; il ne s'agit pas de savoir si un être incapable de penser (au sens kantien) c'est-à-dire de déterminer un objet, serait encore capable d'intuitionner, il ne s'agit pas, en d'autres termes, d'examiner la possibilité d'une mutilation du sujet relativement à sa puissance conceptuelle, mais de décider si cet être, que nous supposons au contraire capable de penser, de construire des objets et d'élaborer le système de l'expérience, trouvera nécessairement, dans le domaine de sa propre sensibilité materialiter spectata, une régularité de manifestation correspondant à ses constructions. Or la réponse ne peut être que négative. KANT aurait sans doute été désireux d'enchaîner entièrement l'intuition et d'arriver à démontrer la nécessité même de l'expérience, mais on ne saurait dire qu'il ait admis cette nécessité et qu'il ait prétendu la démontrer ; quand on lui prête une pareille intention, on est naturellement amené à lui faire l'objection qu'il ne saurait légiférer pour les choses en soi, objection que nous rencontrons en particulier dans NOLEN (*La Critique du Kant et la métaphysique de Leibnitz*, p. 286) : « Les règles du déterminisme, comme celles de la finalité, ne sont toujours que des concepts formels qui s'imposent au moi et n'enchaînent pas le non-moi, la chose en soi. Tout ce que nous avons le droit d'affirmer, c'est que le non-moi ne nous est intelligible qu'aux conditions diverses énumérées dans la *Critique* ; c'est que nous sommes disposés par notre nature et encouragés par l'expérience à espérer qu'il continuera de s'y conformer.

en donnant au terme d'*adaequatio* le sens d'une correspondance très générale n'impliquant aucune similitude et à celui de *res* le sens d'une simple raison existant dans la chose, quelle que soit par ailleurs la nature de cette chose. Il est à remarquer en effet que, dans aucun de ses

Mais cette croyance, encore une fois, n'exprime qu'un besoin subjectif de notre esprit. Qui nous répond que les choses doivent nécessairement s'y prêter ?... » Cf. également GOBLOT. *Traité de Logique*, p. 322 et sq.

L'observation est en elle-même parfaitement légitime ; elle limite en effet la portée que l'on pourrait être tenté d'accorder à la *Critique* relativement à la justification de la science et au fondement de l'induction, — mais le problème est de savoir si elle vaut contre les prétentions mêmes de KANT ; or, nous le répétons, nous considérons que l'auteur de la *Critique* a réellement admis la contingence de l'expérience sous la forme d'un désaccord possible entre l'intuition et le concept, que ce désaccord doive entraîner, avec la dislocation du système, la disparition des deux termes, ou qu'il laisse subsister la sensibilité dépourvue désormais de toute valeur objective, de toute référence possible à un Univers. Les textes que nous pourrions invoquer en faveur de cette thèse n'ont pas tous d'ailleurs la même valeur probante ; les uns sont en effet susceptibles de plusieurs interprétations, les autres, au contraire, paraissent être tout à fait décisifs. Nous lisons dans REICKE (§ 8 H I p. 25, AK XVII N° 4675 p. 652 phase ρ_1) à propos des analogies de l'expérience (appelées ici *Analogien der Erfahrung*) : « De tels principes ne sont pas des axiomes. Il n'y a pas de véritables anticipations des phénomènes. On trouve ces principes confirmés par les expériences parce que les lois de l'expérience deviennent possibles par eux.... Ils n'ont aucune évidence parce que ce ne sont pas les phénomènes mais les expériences qui, par eux, deviennent possibles. Synthèse de la pensée et du phénomène. » Sans doute peut-on penser que nous n'avons ici qu'une ébauche de la distinction faite plus tard dans la *Critique* entre les principes constitutifs et les principes régulateurs, entre les catégories mathématiques et les catégories dynamiques ; nous croyons cependant qu'il y a lieu d'y voir l'affirmation que les phénomènes (en tant que manifestations de la chose, en tant que simples données de la sensibilité) sont en principe indépendants des *Erfahrungen*, c'est-à-dire de leur constitution en objets. Nous ferions les mêmes remarques au sujet d'un autre texte de REICKE (§ 15 H I p. 43 Ak. XVII, N° 4681, p. 666-667, phase ρ_1). « L'admission préalable (die Praesumption) de la règle est ce qui rend le phénomène objectif ; par conséquent, ce ne sont pas les phénomènes qui sont soumis à une règle, mais les objets qui leur servent de fondement... » Il nous faut, dit la *Critique*, soumettre nos intuitions aux catégories pour qu'elles deviennent pour nous des objets (2^e édit., § 17, Ak. III, 112 ; T. P., 136) ; les deux passages que nous venons de citer ont la même signification : les principes, les règles, sont la condition nécessaire de l'objectivation ; mais il n'est point affirmé par là que l'objectivation soit nécessaire ni même possible ; cette objectivation

ouvrages, KANT n'applique le principe de raison suffisante à la régularité des phénomènes envisagée elle-même comme un phénomène. Il se demande si l'habitude résultant de cette régularité serait convertible avec l'idée de cause ou si elle serait possible sans l'intervention de cette idée; il montre qu'on ne saurait aboutir par le jeu de l'association qu'à une nécessité subjective, non susceptible d'être assimilée à une nécessité objective ou

est un idéal, un problème à résoudre; elle reste, en somme, selon l'expression que M. GOBLOR applique à la science, « un risque hardiment couru ». (*Op. cit.*, p. 328).

Dans la partie de la *Critique* intitulée : *Théorie transcendentale de la méthode*, nous trouvons une affirmation beaucoup plus explicite; KANT y déclare en effet que la certitude des principes de l'entendement n'est pas fondée directement sur les concepts, mais indirectement sur les rapports de ces concepts « à quelque chose de tout à fait contingent » (*ganz zufälliges*), c'est-à-dire à l'expérience possible ». (1^{re} et 2^e édit., Ak. III, 483; T. P., 583). Deux interprétations sont ici admissibles, mais toutes deux aboutissent à l'affirmation d'une dysharmonie éventuelle entre le concept et la sensibilité, quoique sous deux formes différentes. On peut tout d'abord considérer que la contingence envisagée concerne l'existence de l'intuition empirique; il s'agirait alors simplement de la thèse qui sert à combattre, par ailleurs, la preuve ontologique et d'après laquelle on ne saurait d'aucun concept tirer aucune existence; le concept d'expérience se trouverait dans la même situation que tous les autres concepts et devrait attendre de l'*Empfindung* la sanction qui lui fait défaut. Mais une autre manière de comprendre le texte paraît plus satisfaisante; en effet, cette même théorie qui soumet les principes de l'entendement à une justification médiate par leur référence à l'expérience possible est encore formulée à deux reprises par KANT dans d'autres passages de la théorie transcendentale de la méthode, et, cette fois (1^{re} et 2^e édit. Ak III, 500 et 510; T. P. 601 et 611), on voit bien que, par expérience, KANT désigne la constitution de l'objet ou du monde, non l'existence de la sensation; la similitude de l'argumentation légitime un rapprochement des textes, et, si les deux derniers n'affirment pas explicitement la contingence de l'expérience, on est fondé à considérer que, dans le premier, où elle est au contraire nettement affirmée, c'est bien de la même expérience, c'est-à-dire de l'objectivation du donné, qu'il est réellement question.

Enfin la conclusion du § 38 des *Prolégomènes* nous paraît fournir la formule peut-être la plus exacte et la plus décisive de la pensée de KANT : « Nous n'avons pas à faire à la nature des choses en elles-mêmes, nature qui est indépendante aussi bien des conditions de notre sensibilité que de celles de notre entendement, mais nous avons à faire à la Nature comme objet d'une expérience possible, et, dès lors, comme c'est l'entendement qui la rend possible, c'est lui aussi qui fait que le monde sensible n'est absolument pas un objet de l'expérience ou est

que le jugement comparatif de perception, nous laissant sur le plan des impressions reçues dont il est incapable de changer le mode de relation au sujet, ne peut être transformé en jugement d'expérience que par l'intervention d'un concept de l'entendement; mais jamais il n'introduit dans son système un probabilisme rationnel dont le degré de certitude irait croissant avec le nombre des accords constatés (1).

une Nature. » L'alternative est donc entre le oui et le non : ou les phénomènes se plieront aux règles de l'entendement ou ils ne s'y plieront pas ; dans le premier cas seulement on pourra parler d'objet de l'expérience et de Nature comme système d'objets ; c'est donc par l'entendement seul que l'objectivité est réalisable ; elle dépend de sa réussite ou de son échec ; mais, précisément, s'il y a alternative, n'est-ce pas la preuve que l'échec lui-même reste logiquement possible ?

Cf. KRAUSE, 280. Il semble résulter de ce texte que l'expérience est réelle en tant que son concept est formé par le sujet, mais qu'elle est seulement un idéal dans sa réalisation possible, c'est-à-dire dans la constitution d'objets existants : « So dass die Erfahrung selbst blos Ideal in Ansehung der Objecte, in Ansehung des Subjects selber aber reale Vorstellung. »

(1) KANT fait allusion à une forme de probabilisme rationnel dans l'*Appendice à la Dialectique transcendentale*. Il y a développé une théorie d'après laquelle la recherche de l'unité systématique des diverses connaissances de l'entendement n'est pas simplement un principe logique, une règle de la méthode, un besoin d'économie, qui nous pousse à prendre dans chaque domaine l'unité comme hypothèse pour essayer de réduire par voie de comparaison la multiplicité initiale, cette hypothèse elle-même gagnant progressivement en probabilité au fur et à mesure que la réduction réussit (1^{re} et 2^e édit., Ak. III, 429-430 ; T. P., 525-529. Cf. d^o Ak. III, 347 ; T. P., 533) ; a fortiori, ce principe ne saurait-il venir de l'expérience « puisque sans lui, il n'y aurait plus de raison, sans raison plus d'usage de l'entendement dans sa fonction de liaison, et, faute d'un pareil usage, plus de critère suffisant de la vérité empirique » ; c'est au contraire un principe transcendantal par lequel l'esprit a la prétention de déterminer a priori quelle doit être la nature de l'objet. KANT paraît donc essentiellement préoccupé de ne pas faire de la raison un pouvoir simplement comparatif dont le rôle se bornerait à rapprocher les unes des autres les lois découvertes par l'entendement sans dépasser le plan même de ces lois ; sa thèse est ici analogue à celle qu'il développe pour l'entendement dans les *Prolegomènes* quand il insiste sur la différence des jugements de perception et des jugements d'expérience, le jugement de perception nous laissant sur le plan des *Empfindungen* ; la raison, comme l'entendement, est une puissance constituante, un naturant, dirions-nous pour employer la terminologie que nous avons fréquemment adoptée ; le fait qu'elle n'arrive pas à réaliser entièrement son objet, à le faire passer à l'état de nature ne saurait altérer ce caractère de son être : l'unité

Essayons donc de préciser la nature du rapport de la

rationnelle est *repraesentatio originaria, non derivativa*. C'est donc encore l'existence de l'objet, du monde sensible comme monde d'objets, de l'expérience comme système, que l'auteur de la *Critique* veut par là sauvegarder ; si l'entendement, au lieu de faire correspondre aux *Empfindungen* un objet qui relève de lui comme pouvoir de détermination, était réduit à les prendre simplement comme objets pour dégager en elles ce qu'il y a de commun, il n'aboutirait qu'à l'unité analytique du donné, unité qui laisserait en réalité celui-ci à l'état de dispersion ; si, d'autre part, l'entendement agissait seul comme puissance constructive de l'objet, ce qui, d'ailleurs, est impossible, nous dépasserions sans doute le domaine des *Empfindungen*, mais ce sont les objets qui se présenteraient à leur tour comme une multiplicité sans unité ; en d'autres termes, l'Univers ne peut exister que par l'Idée d'Univers prise comme fondement et KANT, s'en rendant compte d'une manière de plus en plus précise, prendra cette exigence comme thème essentiel de l'*Uebergang*. Mais, pas plus qu'il ne le fait dans les *Prolégomènes* à propos des jugements de perception, il ne pose dans la *Critique* à propos d'un usage logique possible des Idées le problème de la valeur du principe de raison suffisante ; qu'arriverait-il si réellement notre esprit était dépourvu de toute puissance de construction et capable seulement de rapprochement et de comparaison ? Aurions-nous le droit, si nous apercevions des consécutions régulières, de les attribuer à une raison que nous placerions dans la chose, ou la tendance que nous aurions à préjuger de l'avenir en fonction du passé serait-elle un simple produit de l'habitude et de l'association ? Or, si nous rétablissons notre puissance de construction objective, nous pouvons sans doute dériver les *Empfindungen* de l'objet et ainsi montrer que notre prétention d'enchaîner l'avenir n'est pas le simple résultat d'une impulsion irrationnelle et subjective, mais, comme cette dérivation est purement idéale, nous aurons encore à nous demander : sommes-nous fondés à faire correspondre aux *Empfindungen* un objet ? Il ne suffit pas en effet de le pouvoir ni même d'y être obligé si l'on veut réaliser la forme d'une connaissance, il faut encore que le donné réponde à cette exigence, et il ne dépend pas de l'activité spirituelle qu'il y réponde. On ne voit donc pas que le kantisme, s'il admet, comme nous le croyons, la contingence de l'expérience, puisse éviter le recours à l'idée d'une harmonie préétablie dont la probabilité croîtrait avec le volume même des coïncidences constatées entre les exigences spirituelles et la matière de la sensibilité.

Or l'harmonie préétablie a été rejetée explicitement par KANT dans la *Nova Dilucidatio*, Propos XII, Usus (Ak. I, 411-412), dans la lettre à Herz du 21 février 1772, (Ak. X, n° 65, p. 126), dans les *Reflexionen*. (ERDMANN II, 925. Ak. XVII, n° 4.473, p. 564, phase ζ), dans une note du § 36 des *Prolégomènes*, dans la préface des *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (Ak. IV, 476, note), et dans le § 27 de la 2^e édition de la *Déduction transcendentale des catégories*. Il semble donc qu'il n'ait pas simplement refusé ou omis de poser la question, mais qu'il y ait répondu par une négation formelle. Toutefois, avant de considérer cette négation comme absolue, il importe de se demander quelle sorte d'harmonie préétablie est ici condamnée ; il est alors

représentation à son objet et le rôle que joue ce rapport dans l'ensemble du système.

facile de voir qu'il ne s'agit point d'une harmonie entre la sensibilité materialiter spectata ou le substrat inconnu de cette sensibilité et les exigences de l'entendement, mais d'une harmonie entre les catégories traitées comme des dispositions innées à penser et les lois qui régissent l'expérience. Une pareille conception aurait, en effet, pour résultat de faire du pouvoir de connaître, dans sa relation avec le monde sensible, une chose en dehors d'autres choses et de regarder l'entendement comme un mécanisme fonctionnant parallèlement à un autre mécanisme qui serait la Nature transformée en réalité absolue. En se plaçant, d'autre part, non plus au point de vue de la forme spéciale d'harmonie condamnée, mais à celui du rôle que l'on prétendrait faire jouer à cette harmonie dans la théorie de la connaissance, on voit que l'auteur de la *Critique* est avant tout préoccupé de ne pas permettre la substitution de l'idée d'une correspondance ontologique entre les lois de la pensée et celles de l'être à sa propre thèse qui fait des lois de la pensée la puissance constituante de l'objet et permet ainsi de fonder la vérité du jugement portant sur cet objet ; autrement dit, ce qui est nettement repoussé, ce n'est pas une harmonie entre l'esprit et la chose qui compléterait la construction de l'objet par l'esprit, c'est une harmonie qui prétendrait remplacer cette construction, la rendre inutile et fournir à sa place une solution du problème de l'objectivité. Le texte qui nous paraît le mieux exprimer sur ces différents points les intentions de KANT se trouve dans la réponse à Eberhard (Ak. VIII, 249-250) : « Est-il possible, y lisons-nous, de croire que *Leibnitz* ait entendu son harmonie préétablie entre l'âme et le corps dans le sens d'une correspondance entre deux êtres tout à fait indépendants l'un de l'autre par leur nature et non susceptibles d'entrer en relation par leurs propres forces ? Voilà qui aurait directement annoncé l'idéalisme ; car pourquoi devrait-on admettre d'une manière générale qu'il y a des corps si l'on était autorisé à considérer tout ce qui se passe dans l'âme comme un effet de ses propres forces, celles-ci pouvant être exercées aussi par elle dans un complet isolement ? L'âme et le substrat absolument inconnu pour nous des phénomènes que nous appelons corps sont, à vrai dire, des êtres tout à fait distincts ; mais ces phénomènes eux-mêmes, comme simples phénomènes dont la nature est fondée sur des formes de leur intuition appartenant à la constitution du sujet (de l'âme), sont de simples représentations ; dès lors, la relation entre l'entendement et la sensibilité au sein du même sujet se laisse facilement penser a priori en même temps que la nécessaire et naturelle dépendance de cette dernière à l'égard des choses extérieures, sans que ces choses soient abandonnées à l'idéalisme. De cette harmonie entre l'entendement et la sensibilité, dans la mesure où elle rend possible a priori la connaissance des lois générales de la Nature, la *Critique* a essentiellement montré que, sans elle, aucune expérience ne saurait exister. Sans elle donc les objets (qui s'accordent, d'une part, sous le rapport de leur intuition, avec les conditions formelles de la sensibilité, et, d'autre part, sous le rapport de la liaison du divers, avec les principes du groupement dans une conscience,

Avant d'entrer dans le détail de cette étude, il im-

condition de la possibilité de leur connaissance) ne peuvent être admis par nous dans l'unité de la conscience ni pénétrer dans l'expérience; sans elle, par conséquent, ils ne seraient rien pour nous. Mais nous ne saurions donner la raison de l'existence en nous d'une sensibilité de telle espèce et d'un entendement de telle nature que par leur liaison l'expérience devienne possible; encore moins pouvons-nous expliquer comment la sensibilité et l'entendement, ces deux sources de la connaissance, par ailleurs entièrement hétérogènes, s'accordent toujours pour permettre une connaissance expérimentale en général et surtout (point sur lequel la *Critique du Jugement* attirera l'attention du lecteur) une expérience de la Nature dans la diversité de ses lois particulières et simplement empiriques dont l'entendement ne nous apprend rien a priori, — si bien que la Nature paraît avoir été organisée intentionnellement en vue de répondre à notre puissance de compréhension; de tout cela, dis-je, nous ne saurions fournir aucune explication, (et personne ne le peut davantage). *Leibnitz* en désignait le principe, — spécialement dans la question de la connaissance des corps, et parmi ceux-ci, en premier lieu, de notre corps comme instrument de cette relation, — sous le nom d'harmonie préétablie; par là il n'avait pas évidemment expliqué cette concordance et ne voulait pas non plus l'expliquer; il indiquait seulement que nous avons à penser par ce moyen une certaine finalité dans la manière dont la cause suprême a disposé les choses en nous-mêmes et dans tout ce qui est en dehors de nous, cette finalité devant être regardée à la vérité comme déjà insérée dans la création (préétablie). Mais la prédétermination ne concernait pas des choses susceptibles d'être trouvées en dehors les unes des autres, elle portait uniquement au contraire sur les facultés de l'esprit en nous, c'est-à-dire sur la sensibilité et l'entendement, considérées dans l'adaptation réciproque de leurs constitutions spéciales, comme l'enseigne la *Critique*, — de telle sorte que les facultés ainsi prédéterminées doivent s'accorder dans l'esprit pour permettre la connaissance a priori des choses. Que telle fût l'opinion de *Leibnitz* bien qu'il ne l'ait pas clairement développée, on peut l'inférer du fait qu'il étendait cette harmonie préétablie encore bien au delà de l'accord entre l'esprit et le corps; il l'admettait en effet entre l'ordre de la Nature et l'ordre de la Grâce (ordre des fins dans leur rapport avec le but final, c'est-à-dire avec l'homme considéré comme soumis aux lois morales); or il s'agit ici d'une harmonie entre les conséquences qui résultent de nos concepts de la Nature et celles qui résultent de notre concept de la liberté, — et donc d'une harmonie entre deux pouvoirs tout à fait distincts soumis à des principes entièrement dissemblables en nous; ce ne sont pas deux choses différentes, susceptibles d'être trouvées en dehors l'une de l'autre, qui doivent être pensées comme étant en harmonie. Or cette harmonie qu'exige effectivement la morale ne peut absolument pas, comme l'enseigne la *Critique*, être comprise en considérant seulement la constitution des êtres du monde; mais en tant que concordance qui, pour nous tout au moins, est contingente, elle ne peut l'être que par l'intermédiaire d'une cause intelligente du monde ».

Nous avons cru devoir traduire ce texte en entier à cause de son

porte de faire observer que KANT ne paraît pas être arrivé à déterminer aussi nettement qu'il l'aurait voulu la fonc-

importance bien que le style y soit particulièrement embarrassé et rempli d'incorrections. KANT y distingue en effet une série d'harmonies entre la sensibilité et l'entendement; la première est purement formelle; elle fonde la possibilité de l'expérience en ce sens qu'elle permet la construction de son concept par la collaboration des catégories et du cadre spatio-temporel, mais elle n'autorise nullement à en affirmer l'existence; nous ne savons pas encore si la sensation exigée par les postulats de la pensée empirique se produira, nous savons encore moins si les conditions requises pour l'application des schèmes, telles que, par exemple, la présence de successions irréversibles et constantes, nous seront données. — La seconde espèce d'harmonie concerne la possibilité de l'expérience en tant qu'effectivement réalisée et non plus seulement dans la formation de son type spécifique; il ne s'agit pas maintenant du schématisme et des principes mais de la concordance avec eux du divers de la sensibilité materialiter spectata; toutefois cette concordance n'est introduite que dans la mesure où elle est indispensable pour satisfaire aux exigences générales de l'édification d'un monde d'objets, — et c'est ce qui la différencie de la troisième espèce d'harmonie. Celle-ci dépasse en effet le domaine de ce que nous devons nécessairement attendre de la Nature pour qu'elle fût réellement une Nature, c'est-à-dire le domaine de ce que nous étions en droit de lui imposer en nous appuyant sur le concept d'une expérience liée; il y a donc là comme une réponse spontanée des choses aux besoins de notre esprit, un ordre supplémentaire que nous n'étions pas fondés à espérer.

A chacune de ces harmonies correspond une contingence spéciale, contingence du concept d'expérience, contingence de la réalisation de l'expérience en général, contingence enfin de l'ordre de la Nature dans la finalité esthétique ou biologique et dans la hiérarchie des concepts ou des lois. Or KANT s'est fréquemment occupé de la première espèce de contingence; le schématisme lui apparaît comme « un art caché dans les profondeurs de l'âme humaine dont il sera toujours difficile d'arracher le secret à la Nature pour en mettre à nu les ressorts et les placer sous les yeux » (Critique, 1^{re} et 2^e édit. Ak. III, 136; T. P., 178); c'est un problème « des plus difficiles » et « Beck lui-même ne peut s'y retrouver (kann sich nicht darin finden) »; — « comment en effet, l'application de la catégorie à la forme de l'intuition est-elle possible puisque catégories et formes sont hétérogènes ? » (REICKE, C 2 H I, p. 129, Ak. XVIII, N° 6.359, p. 685, phase ω₁). A Salomon Maïmon qui ne comprend pas effectivement la possibilité d'une telle application (lettre du 7 avril 1789, Ak. XI, N° 330, p. 16) KANT répond simplement en disant que celle-ci est requise par le concept d'expérience (lettre du 26 Mai 1789 à Marcus Herz, Ak. XI, N° 340, p. 50-51); mais, quant à trouver le principe réel de l'accord du « rapport de la sensibilité à un objet », c'est-à-dire en somme la raison pour laquelle la sensibilité se prête, dans sa forme, aux conditions de l'objectivation, nous ne saurions avoir la prétention de le faire, car ce principe est suprasensible et nous ne pouvons jamais atteindre

tion exacte qu'il convenait d'attribuer à la notion d'objet; c'est ce qui semble résulter de sa lettre à BECK en date

que des phénomènes (1^{re} et 2^e édit. Ak. III, 225 ; T. P. 280) ; Cf. également *Déduction transcendentale*, 2^e édit. § 21 et *Prolégomènes*, § 38. La contingence qui porte sur la nature des éléments constitutifs du type de l'expérience n'est pas, d'ailleurs, embarrassante pour le kantisme car il s'agit d'éléments posés ne varierait qui font partie du patrimoine éternel de l'esprit humain ; l'inventaire ne révèle, il est vrai, ici, aucune nécessité mais il ne s'en présente pas moins comme définitif, et, s'il y avait une difficulté, elle concernerait surtout la conscience de l'éternel (question que nous avons plus haut examinée). — La seconde espèce de contingence est, au contraire, beaucoup plus dangereuse, et l'on comprend que l'auteur de la Critique, sans pouvoir la nier absolument et tout en y faisant quelques fugitives allusions, n'ait pas voulu y insister : la mettre en lumière dans toute sa netteté, c'était en effet reconnaître que le problème de l'induction n'était nullement résolu ; sans doute l'esprit constructeur du monde sensible pouvait-il formuler au sujet de ce monde des jugements objectifs sans risquer de confondre avec ces jugements les produits d'une nécessité subjective comme l'association ou l'habitude (2^e édit., § 27), sans doute pouvait-il affirmer que la nécessité de la liaison entre l'antécédent et le conséquent exprimée par le concept de causalité appartient bien à l'objet puisque l'objet n'est possible que par cette liaison (d^e), mais y aura-t-il un objet ou un monde, le divers de la sensibilité se prêterait-il à l'objectivation ? Nous ne saurions résoudre cette question a priori ; les faits seuls peuvent nous répondre, et, s'ils nous ont jusqu'à présent été favorables, pouvons-nous étendre le passé à l'avenir sans recourir à l'idée qu'il existe dans les choses une raison de l'accord ? — Or ce n'est qu'au sujet de la troisième espèce de contingence que KANT s'est décidé à faire une incursion dans le domaine du suprasensible ; il admet que le surcroît d'harmonie présenté ici par la Nature est comme un signe, une indication que le principe des choses s'intéresse à nos besoins spirituels puisque tout paraît avoir été réglé pour en favoriser la satisfaction ; la *Critique du Jugement* qui, selon l'expression employée dans la réponse à Eberhard, attire l'attention sur ce point, prépare donc par là l'idée d'une harmonie des lois de la Nature et des lois de la liberté dans le règne des fins.

On peut s'étonner que, l'expérience en général étant contingente, l'auteur de la Critique n'ait pas cru devoir étendre à son domaine l'intérêt moral de l'observation d'une coïncidence entre les tendances organisatrices de l'esprit et les données de la sensibilité materialiter spectata ; on peut remarquer, d'autre part, comme nous l'avons fait, la présence d'une lacune indéniable dans le système au sujet du fondement de l'induction, mais on ne saurait cependant, contrairement à l'opinion de plusieurs commentateurs (VAHINGER, *Commentar* t. II, p. 314) reprocher à KANT une inconséquence et une contradiction parce qu'il a admis, du point de vue moral, une harmonie préalable entre le bonheur et la moralité en s'appuyant sur les exigences de la raison pratique alors qu'il avait refusé d'admettre une harmonie du même

du 1^{er} juillet 1794 (1); après avoir déclaré que ni la représentation, ni la conscience seule ne suffisent à rendre compte du caractère communicable de la synthèse et qu'il est nécessaire à cet effet d'introduire la référence à un objet, il ajoute qu'il s'aperçoit que, au moment même où il s'exprime ainsi, « il ne se comprend pas lui-même très bien (2) » et qu'il compte sur BECK pour démêler et « isoler les uns des autres ces fils ténus de notre pouvoir de connaître (3) ». Pour moi, conclut-il, je ne suis plus capable de réaliser ces divisions ultrasubtiles entre les fils (4). Sans doute KANT invoque-t-il ici la fatigue de l'âge, mais nous estimons qu'on a beaucoup abusé de pareils aveux pour ne pas utiliser assez largement les textes qui sont postérieurs à la grande période critique, en particulier l'*Opus postumum*; de plus, nous ne sommes encore qu'en 1794 et rien ne nous autorise à considérer les facultés intellectuelles de KANT comme ayant perdu leur vigueur; enfin, si une solution définitive et complète relativement à la question de l'intervention de l'idée d'objet avait été fournie antérieurement, une pensée, même affaiblie, aurait été capable évidemment de la reproduire. Nous croyons donc qu'il y a là simplement une preuve de la difficulté du problème, difficulté qui provient surtout de la multiplicité de ses aspects et de la variété même des rôles que remplit en réalité l'idée d'objet

genre sur le terrain spéculatif entre les constructions objectives de l'esprit et les choses. La réponse à une pareille objection résulte immédiatement des postulats de la doctrine; la loi morale impose absolument l'obéissance et par conséquent permet de poser a priori les conditions requises par cette obéissance, conditions parmi lesquelles se trouve le souverain bien comme union du bonheur et de la vertu, — mais le concept d'expérience, s'il fixe également a priori les conditions de sa propre applicabilité, n'est le principe d'aucun impératif catégorique relativement à ces conditions.

(1) Ak. XI n° 599 p. 495.

(2) « Ich bemerke, indem ich dieses hinschreibe, dass ich mich nicht einmal selbst hinreichend verstehe ».

(3) « Diese einfache dünne Fäden unseres Erkenntnisvermögens ».

(4) « Sind so überfeine Spaltungen der Fäden nicht mehr ».

dans la constitution de la connaissance; selon que l'on abordera cette constitution par un côté ou par un autre, selon que l'on posera d'abord tel ou tel fil de la trame, l'idée en question interviendra d'une manière différente; dans une conception réaliste, l'objet et la représentation seraient deux réalités placées en face l'une de l'autre et dont la relation traitée comme une chose en soi devrait être rigoureusement définie une fois pour toutes; dans une conception idéaliste, il ne s'agit plus que de termes introduits en vue de répondre à des besoins variables, ces besoins dépendant eux-mêmes du choix des facteurs antérieurement admis et des attitudes préalablement adoptées dans le travail d'analyse ou de synthèse.

Reprenons tout d'abord le passage de la *Critique* déjà commenté; les formules, comme nous l'avons dit, y ont une certaine résonance réaliste et il est très vraisemblable que KANT a voulu utiliser autant que possible la conception traditionnelle de la vérité sans lui faire subir explicitement toutes les transformations qu'elle devrait logiquement recevoir dans son système et en se limitant aux modifications strictement indispensables pour lui permettre d'atteindre le but qu'il poursuit. Ce qui lui importe avant tout, ce n'est point d'approfondir l'essence de ce rapport mais d'en déduire une conséquence qui lui permettra de légitimer l'introduction de la conscience transcendente comme puissance constructive et cette conséquence, c'est l'accord nécessaire des représentations. Si, en effet, les représentations doivent s'accorder dans la mesure où elles se rapportent à un même objet, cet accord requiert l'intervention d'un invariant qui préside à leur constitution, à leur reproduction et à leur reconnaissance, d'un invariant, par conséquent, qui soit le principe de leur unité synthétique et de leur unité analytique. Or, c'est le concept qui répond à cette double exigence et qui seul y répond, car il est une loi qui sous-tend la

pluralité des termes successivement posés dans le processus de la représentation, par exemple dans la genèse d'une courbe, et qui, d'autre part, en permet la répétition correcte en un nombre indéfini d'exemplaires ; mais le concept lui-même conduit analytiquement à l'invariant suprême, au *je pense* de la conscience déterminante, condition de sa formation. Ainsi il apparaît nettement, d'après la marche de l'argumentation, que l'auteur de la Critique n'est nullement préoccupé ici de fixer la nature du rapport qui existe entre la représentation et l'objet ; s'agit-il véritablement d'un dualisme ? en quoi consiste ce dualisme ? quelle signification peut-il avoir ? est-il une manifestation de l'autonomie spirituelle ? et, dans l'affirmative, à quelles nécessités répond cette manifestation ? Aucune de ces questions n'est actuellement traitée ; elles le seront au fur et à mesure des circonstances, on pourrait presque dire : au hasard des rencontres, quand le mouvement de sa pensée amènera KANT à se les poser ; il serait même plus exact de déclarer que la solution en restera presque toujours implicite et devra être construite par le lecteur à titre d'hypothèse en s'appuyant sur un ensemble d'indices plus ou moins convergents.

Nous avons vu que, dans les *Prolégomènes*, la relation de la représentation à l'objet conduisait également à l'accord nécessaire des jugements relatifs à cet objet et à la valeur universelle des propositions le concernant ; la similitude entre le mode de démonstration adopté dans cet ouvrage et celui qui est mis en œuvre dans le passage de la *Critique* que nous venons de considérer paraît donc au premier abord à peu près complète ; mais, en réalité, si nous examinons de plus près le détail des textes, nous constatons l'introduction d'un facteur nouveau et particulièrement important. Tandis que, dans la *Critique*, KANT se borne à examiner les conséquences de la présence de l'objet sans se préoccuper de la manière

dont cette présence a pu être admise, les *Prolégomènes* l'intègrent, au contraire, au dynamisme spirituel en la regardant comme le produit d'un acte de position destiné précisément à provoquer l'accord des représentations (1). Si l'unité du mouvement constitutif de l'expérience et du monde n'est pas encore nettement mise en lumière et s'il ne s'agit encore que de pressentiments, de vellétés, d'indications fragmentaires, il n'en reste pas moins que l'introduction de l'objet apparaît ici comme un moment nécessaire dans une série orientée d'opérations spirituelles. Et par là, malgré les expressions réalistes dont nous avons signalé la survivance, nous nous éloignons de l'attitude que nous imposerait le réalisme ; nous éliminons de plus en plus la causalité au profit de la finalité. L'objet = X, loin de pouvoir être envisagé comme la cause inconnue d'une régularité constatée, cause qu'il s'agirait ensuite de traduire par un mode de représentation phénoménal selon nos moyens d'organisation et de construction, doit être considéré comme un terme de référence que nous nous donnons pour rendre indispensable une régularité à réaliser ; sa présence n'est pas celle d'une chose qui produirait un accord dans les *Empfindungen*, dans les impressions et, par conséquent, dans les phénomènes qui appartiennent à la passivité de l'esprit ; elle est celle d'une constante d'orientation, d'une constante de polarisation, qui nous impose de constituer toujours sur le même type nos représentations en tant que celles-ci relèvent de l'activité spirituelle. Il faut bien insister d'ailleurs sur ce dernier point à cause du caractère mixte de la représentation qui possède à la fois, comme nous le savons, une réalité formelle

(1) *Prolégomènes* § 18. Ak. IV, 298. — « Tous les jugements sont d'abord de simples jugements de perception ; ils ne valent que pour nous, c'est-à-dire pour notre sujet ; après seulement nous y introduisons une nouvelle relation (la relation à un objet) et nous voulons les rendre nécessairement valables à la fois pour nous en tout temps — et pour n'importe qui. »

et une réalité objective et qui, si elle dépend, dans sa structure, de la conscience déterminante, doit être mise, en tant qu'événement, au nombre des phénomènes du sens interne ; à l'intérieur du monde sensible la représentation devra être traitée comme un fait au milieu des autres, comme un produit dérivé de son objet, placé réellement en dehors d'elle et la déterminant selon la loi de causalité (1) ; mais nous aurons alors changé de plan, car représentation et objet ne seront plus considérés maintenant que comme des phénomènes d'Univers.

L'objet est donc posé en vue de soumettre à une loi la distribution des phénomènes dans la mesure précisément où ces phénomènes doivent correspondre à un objet. La question est dès lors de savoir quelle est la relation exacte de ces différentes démarches de la pensée. Comme l'objet ne produit pas lui-même l'accord et que, d'autre part, il est toujours identiquement = X, nous nous trouvons, semble-t-il, en présence de deux opérations successives et non pas seulement d'une opération et de son résultat ; sous l'idée d'objet une synthèse devient nécessaire, mais cette idée ne détermine nullement la forme que doit prendre la synthèse et celle-ci se réalise d'une manière autonome et indépendante par le moyen des catégories. Quel rapport l'ordre catégorial a-t-il donc avec l'objectivité primitivement introduite ? Comment une construction effectuée au moyen des règles dont nous disposons serait-elle équivalente à celle que l'objet rend nécessaire ? De quel droit pourrions-nous ainsi les assimiler puisqu'il nous est impossible de passer de la position de l'objet à un type particulier d'organisation ?

La difficulté que l'on éprouve à opérer la jonction de l'objectivité et de la synthèse catégoriale en partant de l'objectivité se traduit dans l'obscurité des textes que nous avons plus haut examinés. La synthèse, comme nous ve-

(1) Cf. *infra* 435 et sq.

nous de le montrer, ne saurait être, sous l'aspect spécial qu'elle présente, considérée comme une conséquence logiquement déduite de l'introduction de l'objet ; la regarder comme un signe qui nous permettrait par sa présence de conclure à l'objectivité paraît non moins inadmissible ; une telle conclusion ne serait légitime que dans la perspective du réalisme et si l'accord des représentations était envisagé comme une donnée passive, comme une production et une manifestation de la chose en nous ; mais, précisément, la synthèse étant autonome et déterminée par des concepts qui appartiennent à l'activité spirituelle, nous en connaissons l'origine qui ne peut être dans la chose ; si donc, de la position de l'objet, on peut conclure à un accord nécessaire des représentations, cet accord restant d'ailleurs indéterminé, — il est, en revanche, totalement impossible, étant donnée sa source, de conclure de l'accord des représentations à l'objectivité, à moins de rendre, par une sorte de coup d'Etat, cet accord équivalent à cette objectivité elle-même ou d'en placer en lui le principe ; et nous voyons KANT esquisser en effet cette inversion de mouvement dans un certain nombre de textes, quand il nous dit que l'unité de l'aperception, l'unité catégoriale *constitue* le rapport de la représentation à un objet ; ce rapport naîtrait donc de l'opération même de construction, ce serait l'organisation des phénomènes sous la législation des concepts purs de l'entendement qui leur conférerait une valeur représentative et objective (1).

(1) Les deux mouvements sont d'ailleurs généralement exposés dans les mêmes textes :

Critique, 1^{re} édit. Ak. IV, 83 ; T. P. 143 : « Ce concept [de l'objet transcendantal] ne peut contenir absolument aucune intuition déterminée et ne concerne donc rien autre chose que l'unité nécessaire de la conscience qui doit être trouvée dans tout divers de la connaissance, en tant que ce divers est en rapport avec un objet. Mais ce rapport n'est pas autre chose que l'unité nécessaire de la conscience et, par suite aussi, de la synthèse du divers par la fonction générale de l'esprit qui consiste à le lier dans une représentation. »

1^{re} et 2^e édit. Ak. III, 172 ; T. P. 217-218 : « Si nous cherchons quelle

En réalité, la question paraît insoluble dans les deux sens : si nous posons au delà des représentations un *quid de référence* en vue de donner à ces représentations valeur objective et de conclure à la nécessité de leur accord relativement à l'objet, ce *quid* ne nous fournit aucune lumière sur ce que doit être cet accord et nous ne pouvons, par conséquent, rejoindre la conscience transcendente ou la synthèse catégoriale ; — si, au contraire, nous nous installons du côté de cette conscience et des catégories en tant qu'elles soumettent les représentations à un ordre déterminé, nous ne voyons pas comment cet ordre, grâce auquel les mêmes synthèses peuvent être indéfiniment renouvelées, pourrait donner à ces représentations valeur objective, c'est-à-dire nous faire retrouver le premier rapport qui concerne une correspondance de la représentation à un *quid* qui en est différent. Il semble donc indispensable de s'orienter dans une autre voie et de chercher à réaliser l'unité du mouvement spirituel, soit en intégrant l'objet à la construction catégoriale, soit en faisant de sa position le premier terme d'un processus de détermination qui se poursuit sans aucune solution de continuité jusqu'à son complet achèvement.

On trouve à ce sujet dans certains passages de la *Critique* d'utiles indications. Après avoir atteint analytique-

nouvelle qualité la relation à un objet donne à nos représentations et quelle est la dignité qu'elles obtiennent par là, nous trouvons que cette relation ne fait pas autre chose que de rendre nécessaire la liaison des représentations d'une certaine manière et de les soumettre à une règle, et inversement nous voyons que nos représentations n'acquiescent valeur objective que par suite du fait qu'un certain ordre dans leur rapport chronologique est nécessaire. »

2^e édit. § 17. Ak. III, 111 ; T. P. 134-135 : « L'entendement est, pour parler d'une manière générale, le pouvoir des connaissances. Celles-ci consistent dans le rapport déterminé des représentations données à un objet. Mais l'objet est ce dans le concept de quoi le divers d'une intuition donnée est réuni. Mais toute réunion des représentations exige l'unité de la conscience de la synthèse de ces dernières. Par conséquent l'unité de la conscience est ce qui seul *constitue* le rapport des représentations à un objet et par suite leur valeur objective. »

ment, en s'appuyant sur l'invariance impliquée dans la représentation de l'objet, la conscience transcendente, KANT s'installe, pour ainsi dire, dans cette conscience comme en un centre de perspective d'où il peut affirmer comme nécessaire la soumission de tous les phénomènes du monde sensible à des lois (1). Le rôle de cette conscience, en effet, c'est d'être déterminante, c'est de forger des concepts, d'édifier des objets, d'organiser les phénomènes, d'ordonner le divers ; rien ne peut être mis en rapport avec elle que sous la forme d'un construit virtuel relativement à une puissance constructrice. Nous n'avons plus à faire par conséquent à la position d'un terme qui rendrait a priori nécessaire l'accord des représentations, accord réalisé d'autre part grâce à une loi de synthèse qui agirait sur un plan inférieur au niveau de l'objet précisément parce que ce plan serait celui des représentations ; c'est l'objet lui-même qui apparaît comme n'étant que le produit de la conscience déterminante, l'aspect que prend inévitablement le divers par cela même qu'il entre en relation avec elle et qu'il est astreint à pénétrer dans sa sphère d'action (2). Et, sans doute, la synthèse opérée est-elle indéfiniment reproductible précisément parce qu'elle est une synthèse et qu'elle relève de l'invariant de l'esprit qui en constitue la loi éternelle, mais cette reproductibilité indéfinie, qui lui appartient par essence, n'est plus une preuve, un signe permettant de conclure à son objectivité, car elle est maintenant objective par elle-même, sans appel à aucun secours étranger. En un mot, la conscience transcendente est immédiatement constitu-

(1) 1^{re} édit. Ak. IV, 82 ; T. P. 142 : « La conscience originaire et nécessaire de l'identité de soi-même est en même temps une conscience d'une unité tout aussi nécessaire de la synthèse de tous les phénomènes par concepts, c'est-à-dire d'après des règles. »

(2) Cf. BREHIER, *Histoire de la philosophie*, tome II, p. 526 : « Dès que l'on pose dans l'esprit le divers de l'intuition, l'unité du *je pense* entraîne, par une nécessité logique, la construction de la réalité objective. »

tive de l'objet et non pas seulement constitutive d'une représentation que l'on dirait objective à cause de sa reproduction possible ou nécessaire, — et cette même conscience n'est pas un simple substitut de l'objet, un équivalent de celui-ci dans son rôle fonctionnel de régulation à l'égard de la représentation car c'est par elle, et par elle uniquement, que l'objet peut exister.

La manière même dont les rapports de la conscience déterminante et de l'objet sont ici envisagés confirme, d'autre part, l'impossibilité d'admettre l'interprétation réaliste de RIEHL que nous avons mentionnée antérieurement. Nous avons déjà fait observer que l'unité de la conscience ne pouvait être regardée comme une résultante de l'objet, comme une qualité que celui-ci imposerait à la conscience par sa présence, en d'autres termes, que cette unité n'était pas un produit mais une condition, ce qui excluait tout primat de l'objet sur le sujet ; mais nous arrivons maintenant à un centre de perspective nouveau d'où nous apercevons nettement la dépendance absolue dans laquelle se trouve le premier terme relativement au second. En effet, une fois le *je pense* atteint comme condition, il se présente, précisément parce qu'il est une condition dynamique et une puissance opérante, comme dépassant le domaine du conditionné qui a été l'occasion de le poser, et il en est de lui, par rapport à l'objet en général, comme du *cogito* cartésien à l'égard du doute. Pour employer une expression de l'*Uebergang*, nous avons ici un *punctum flexus* ; partis de l'idée de la relation de la représentation à un objet et arrivés à la conscience transcendente, nous saisissons désormais dans l'unité constituante de cette conscience où nous sommes installés l'affinité de tous les phénomènes d'Univers, la nécessité pour ainsi dire analytique qui s'impose à eux de former un monde d'objets sous la législation de l'esprit (1).

(1) Cf. Supra 26. — Voir *Critique*, passim et notamment 1^{re} édit. Ak.

Il importe d'ailleurs de bien préciser où commence l'action de la conscience constituante ; en disant qu'elle astreint a priori les phénomènes à s'organiser sous la forme d'un monde d'objets, nous avons l'air de reconnaître à ces phénomènes une véritable indépendance et de les traiter comme une matière déjà préexistante à laquelle viendrait s'appliquer ultérieurement le pouvoir de l'esprit ; or il n'en est rien ; ces phénomènes, *en tant que phénomènes d'Univers* et avant même toute détermination ultérieure, n'existent que relativement à l'activité spirituelle et par elle ; en dehors de cette activité il n'y a que des *Empfindungen*, des états du moi passif ; l'intervention de la conscience déterminante a pour effet de créer le phénomène qu'on pourrait appeler objectif, celui qu'une deuxième phase de l'opération constituante transformera en objet rigoureusement déterminé ; que ce phénomène soit conçu comme entièrement différent de l'*Empfindung*, comme la poussière idéale du *quelque chose* qui correspond à cette dernière, ou qu'il soit tout simplement l'*Empfindung* elle-même transformée et investie d'une fonction nouvelle, peu importe actuellement ; ce qu'il y a de certain, c'est que, soit dans son être, soit tout au moins dans la fonction qui, en fait, le définit, il n'a aucune existence indépendante de la conscience transcendente, et que, en revanche, il apparaît comme un produit nécessaire de cette conscience aussitôt que celle-ci a été posée. Supprimons donc la conscience déterminante, nous n'avons plus que des états subjectifs ; introduisons l'entendement comme puissance de comparaison, nous ne dépassons pas le plan des *Empfindungen*, nous n'aboutissons qu'au jugement de perception, nous n'obtenons que des propositions exprimant ce qui se passe d'ordinaire dans le moi individuel ; faisons intervenir l'association des idées ; en admettant

qu'elle soit capable de créer une illusion d'objectivité, cette illusion apparaîtra aussitôt comme telle (blosser Schein) à la lumière de la réflexion puisque l'association ne saurait donner qu'un ensemble homogène aux termes qu'elle a groupés ; mais lorsque l'entendement, au lieu d'être envisagé comme un simple principe d'unité logique, prend conscience de lui-même comme puissance constituante, comme pouvoir des règles, tout le divers revêt relativement à lui un aspect nouveau et acquiert immédiatement l'aptitude à être organisé sous la forme d'un monde d'objets (1).

Le processus d'incorporation de l'objet à l'unité synthétique de la conscience, tel que nous venons de le décrire, n'est pas le seul qui soit exposé dans la *Critique*. Nous lisons, en effet, dans la deuxième partie de cet ouvrage : « Il existe, à la vérité, une synthèse transcendentale par simples concepts qui à son tour ne réussit qu'au philosophe, mais qui ne concerne jamais qu'une chose en général pour savoir sous quelles conditions la perception de cette chose peut appartenir à l'expérience possible... (2) » Et un peu plus loin : « Le seul concept qui représente a priori ce contenu empirique des phénomènes est le concept de la chose en général, et la connaissance synthétique de celle-ci ne peut rien fournir de plus a priori que la simple règle

(1) Cf. Supra 170-173 (Note). Le temps cesse d'être en nous comme moi empirique pour être en nous comme conscience transcendentale, comme copule d'Univers. Cf. KRAUSE, 59 : L'espace et le temps « doivent être pensés d'une double manière dans leur rapport au sujet : tout d'abord comme intuitions et à la vérité comme intuitions sensibles ; — ensuite comme divers en général rendant possibles a priori des propositions synthétiques. » Sous cette dernière forme, l'espace et le temps sont « intuitus quem sequitur conceptus ». Remarquer également le § 18 de la 1^{re} édit. de la *Déduction transcendentale*. Le temps qui, dans ce paragraphe, est considéré, en tant qu'intuition renfermant un divers donné, comme ayant un rapport nécessaire avec le *je pense* de la conscience transcendentale, est déjà le temps objectif d'Univers et non le temps subjectif, milieu des *Empfindungen*. Même observation pour les textes des *Analogies de l'Expérience* (1^{re} et 2^e édit. Ak. III, 159 ; T. P. 203).

(2) 1^{re} et 2^e édit. Ak. III, 472 ; T. P. 571.

de la synthèse de ce que la perception peut donner a posteriori (1). » Les démarches de la pensée se présentent ici sous un aspect un peu différent ; dans les textes précédemment examinés nous avons vu le divers, une fois mis en relation avec la conscience transcendente, se transformer et passer de l'état d'affection du moi individuel à celui de phénomène déterminable dans l'unité du cadre spatio-temporel ; en nous installant dans cette conscience, nous avons aperçu la pluralité comme étant le corrélatif de la puissance synthétique de l'esprit et, par conséquent, comme constituant nécessairement un monde virtuel d'objets ; nous semblions par suite aller de la sensibilité à l'entendement, du donné au pensé, de la multiplicité à l'unité. Maintenant nous nous installons, au contraire, dans le terme le plus éloigné du donné, dans la chose, pour la déterminer d'abord sous forme d'objet par les catégories et pour compléter ensuite cette détermination par le recours à l'intuition pure et à l'intuition empirique. Le mouvement de constitution de l'objet paraît donc s'effectuer dans deux sens différents, mais ce qu'il importe de remarquer c'est qu'il est toujours question de l'objet aussi bien dans un cas que dans l'autre, et non d'une simple représentation. C'est ainsi que l'X de la chose n'est nullement posé en vue d'en tirer certaines conséquences relativement à ce que doivent être nos représentations, mais en vue d'en poursuivre et d'en achever la construction.

Quel que soit d'ailleurs le sens dans lequel s'effectue le travail de détermination, il y a lieu d'observer que cette seconde manière d'introduire et d'utiliser la notion d'objet est plus satisfaisante que la première ; on ne voit pas, en effet, l'auteur de la Critique prendre ici les mêmes licences avec la logique, et, de plus, le caractère idéal de l'X de référence est beaucoup plus nettement ac-

(1) D^e Ak. III, 473 ; T. P. 572.

cusé ; non seulement nous trouvons confirmée la thèse précédemment exposée que la position de cet X appartient à un processus dirigé par une finalité et doit être envisagée comme un moment de l'édification de l'expérience, mais encore sa désignation comme X nous apparaît comme ne pouvant recevoir une interprétation agnostique, car il s'agit de l'X d'un problème, de l'X d'une équation à résoudre et non d'un inconnaissable. Nous voyons alors, en même temps, comment la terminologie sera susceptible de varier sans que la réalité spirituelle correspondante s'en trouve modifiée, sans que la substance des démarches de la pensée qu'il s'agit d'exprimer en soit altérée ; on pourra en effet entendre par objet : ou bien le *quid* indéterminé posé dans la première phase de l'opération, — ou bien le résultat final de cette dernière, c'est-à-dire l'entièrement déterminé ; — et enfin, si on s'aperçoit que cette entière détermination, même en la supposant effectuée, ce qui n'est pas au reste toujours vrai, est indéfiniment renouvelable, si on distingue en elle la réalisation et la loi, le nature irréprésentable correspondant à l'invariance de cette loi, par exemple *le triangle*, et l'expression particulière dans laquelle il s'est traduit, *ce triangle* que je viens de construire sur le tableau ou dans mon esprit, l'objet sera l'idéal de la liaison, le principe moteur de l'opération agissant comme cause finale de toutes les phases successives, l'intention ultime absolument une qui préside à la constitution des représentations multiples dont aucune ne saurait l'épuiser (1).

Encore ce schème que nous venons d'esquisser et qui permet d'attribuer au terme objet une triple signification ne donne-t-il qu'une idée très insuffisante de la complexité du réseau de relations dont il est ici question, de la multiplicité des fils de cet écheveau que KANT déclarait ne pas

(1) « L'objet (materiale) = X est l'idéal de la liaison. Ce n'est rien d'appréhensible. C'est le pensable, le donnable. » (ADICKES C 593, p. 674.)

pouvoir séparer les uns des autres. Si nous appelons objet le *quid* indéterminé de la position initiale, il nous faut, en effet, distinguer encore plusieurs cas ; ce *quid* peut être situé par nous dans l'espace et dans le temps d'Univers comme correspondant à l'*Empfindung* mais sans que la détermination catégoriale lui ait encore été appliquée ; nous aurons alors le phénomène comme « objet indéterminé d'une intuition empirique » ; mais il peut être aussi posé comme le corrélatif de la conscience transcendente, comme le déterminable qui n'est pas encore inséré dans le cadre spatio-temporel du monde sensible et qui doit successivement recevoir la détermination catégoriale ou conceptuelle, la détermination intuitive formelle et enfin la détermination par l'intuition empirique (1) ; sous cette forme il sera l'objet transcendantal ou la chose, et c'est lui qui sera pour nous la cause de l'illusion dialectique quand nous nous arrêterons à une phase imparfaite de sa détermination ; si nous le considérons dans les effets immédiats que la pensée obtient par sa position, si nous examinons les transformations que cette position produit dans l'économie de la vie spirituelle, nous dirons que, grâce à lui, nous pouvons sortir du plan des simples épreuves psychologiques du moi individuel et passif — et que, d'autre part, (c'est au moins la thèse des *Prolégomènes*) les fonctions logiques du jugement qui, sans lui, resteraient purement comparatives et par conséquent sub-

(1) C'est ainsi qu'est envisagée la chose en soi dans un très grand nombre de passages de l'*Uebergang* ; elle est le « *repraesentabile* », c'est-à-dire le « *cogitabile* » et le « *dabile* » ; elle est encore le « *determinabile* » (ADICKES A 576, p. 641) ; on passe par deux étapes : chose en soi d'abord et ensuite chose dans le phénomène (ADICKES C 555 f p. 641) ; mais la chose en soi n'est pas « une chose particulière » ; c'est un « acte de l'entendement qui n'est rien en dehors de l'entendement » ; c'est « un simple objet en général qui est seulement dans le sujet » (ADICKES C 599, p. 674-675) ; c'est la simple « position d'un être de pensée » (die Position eines Gedankendinges) (ADICKES C 555, p. 694). Consulter d'ailleurs l'ensemble des textes rassemblés par ADICKES dans les pages 669 et sq. sur cette question de la chose en soi.

jectives dans leurs résultats, prennent un caractère déterminant et deviennent les catégories (I); — si, au lieu de l'envisager in abstracto, dans sa relation avec les fonctions logiques du jugement, ce qui entraîne la constitution d'une série de types d'objets déterminés relativement à ces fonctions mais tous placés sur le même plan, nous

(1) *Prolegomènes* § 39. Voir également REICKE § 8 HI p. 21a-22. (Ak. XVII, N° 4675, p. 648, phase ρ_1). « Je ne pourrais me représenter quelque chose ni par suite faire du phénomène une expérience (au sens objectif) si les représentations ne se rapportaient pas à quelque chose qui est parallèle à mon moi, ce qui me permet de les référer à un autre sujet. Même observation, si les diverses représentations ne se déterminaient pas les unes les autres par une loi générale. Les trois rapports dans l'esprit (im Gemüth) exigent donc trois rapports analogues dans les phénomènes pour transformer les *fonctions subjectives* de l'esprit (des Gemüths) en fonctions objectives et pour en faire par là des concepts de l'entendement qui donnent de la réalité aux phénomènes. »

C'est au fond la même thèse qui est exposée dans la lettre à *Beck* du 1^{er} juillet 1794 que nous avons mentionnée plus haut et dans laquelle KANT se plaint de la fatigue de l'âge. On pourrait l'interpréter de la manière suivante : il s'agit de fournir une règle universelle et communicable à l'appréhension des phénomènes ; or cette règle doit être une règle logique puisque nous ne possédons pas d'autre moyen de liaison qui appartienne originairement à l'esprit ; mais cette règle logique et la conscience qui l'accompagne, conscience qui serait un simple pouvoir comparatif, sont insuffisantes à fournir ce que nous cherchons, et, d'autre part, les déterminations du moi empirique, les *Vorstellungen* considérées comme événements se succédant dans ce moi individuel, ne peuvent nous faire sortir de la subjectivité. Comment opérer une jonction des deux termes qui nous permette de conférer à l'appréhension une valeur objective ? Cette jonction sera réalisée par l'intermédiaire de la notion d'objet déterminé relativement à la règle logique, c'est-à-dire relativement à une des formes du jugement. Prenons par exemple le jugement hypothétique ; par lui-même ce jugement, ainsi que nous l'apprennent d'autre part les *Prolegomènes*, ne procure rien de valable universellement si nous l'appliquons directement à nos *Empfindungen* ; il n'est pas un régulateur de l'appréhension ; il n'astreint pas à une loi de succession définie les phénomènes qui y sont admis les uns après les autres sous la forme du temps ; mais, si nous introduisons la notion d'un objet déterminé relativement au jugement hypothétique, c'est-à-dire l'idée d'un rapport de cause à effet, nous construisons un type objectif qui va maintenant servir de règle à l'appréhension et fixer ne varietur l'ordre dans lequel les phénomènes devront être introduits dans le temps d'Univers. Sans doute la lettre de KANT est-elle assez elliptique et le commentaire que nous en donnons va-t-il au delà du texte envisagé dans sa matérialité mais telle est bien certainement l'inspiration essentielle qu'on peut en dégager.

l'intégrons à la constitution du système de l'expérience, ce qui est d'ailleurs la vraie perspective dans laquelle nous devons le considérer, nous nous apercevons que les diverses déterminations catégoriales ne peuvent être ainsi traitées comme ayant une valeur identique, mais que l'une d'entre elles, à savoir la substance, est privilégiée ; KANT nous dira que le « concept de substance sert de fondement à toute détermination de l'existence (des Daseins) en qualité de concept de la chose même » (1), que cette catégorie « sert de fondement à tous les concepts de choses réelles comme dans la logique les jugements catégoriques servent de fondement à tous les autres » (2), — que « le permanent est l'objet même, c'est-à-dire la substance (3) », — que « cette catégorie est placée sous la rubrique des rapports plutôt en qualité de condition de ces rapports que comme renfermant elle-même un rapport (4) ». Ainsi, dans l'édification du système de l'expérience, il faut en quelque sorte distinguer les déterminations objectives et l'objet lui-même qui reçoit ces déterminations ou plus exactement qui les rend possibles ; l'objet devient substance et la substance devient objet. Or nous savons par la critique de l'idéalisme problématique que le temps nous fait connaître le changement des déterminations mais non l'objet déterminable (5) et qu'il ne saurait exister de substance dans le sens interne ; si donc une objectivation de ces phénomènes est possible grâce à une détermination indirecte, on ne peut admettre cependant qu'il y ait ici un véritable objet ; le seul qui soit susceptible d'exister dans

(1) *Prolégomènes* § 25. (Ak. IV, 307.)

(2) D° § 39 Note (Ak. IV 325).

(3) *Critique*, 1^{re} et 2^e édit. Ak. III, 163 ; T. P. 207.

(4) D° Ak. III, 165 ; T. P. 210.

Dans des *Lose Blätter* de date antérieure à la *Critique* (REICKE § 13 H I p. 38, Ak. XVII N° 4679, p. 662, phase ρ) nous voyons qu'un objet des sens est seulement ce qui agit sur eux et, par suite, est substance, — que la catégorie de substance est donc « principale ».

(5) *Supra* 106.

le système de l'expérience, c'est l'objet du sens externe ou matière parce que lui seul comporte la permanence. Et enfin parce que la matière sera, dans le système en question, considérée comme la cause des sensations, il en sera de même pour l'objet. Il suffira alors que les représentations, envisagées dans leur réalité formelle, soient assimilées à des *Empfindungen* pour que nous arrivions à l'idée que l'objet *produit nos représentations*, c'est-à-dire au mode de relation que nous aurons à examiner plus loin.

Voulons-nous maintenant entendre par objet, non plus le *quid* placé à l'origine de la détermination, mais le *quid* entièrement déterminé ? Ici encore et dans ces limites, le terme d'objet peut recevoir plusieurs acceptions ; il est manifeste tout d'abord en effet que, dans le milieu d'Univers, chaque phénomène est regardé a priori comme occupant une place définie par rapport à tous les autres phénomènes ; c'est ce que nous pourrions appeler la *détermination in individuo*, et chaque sujet doit, en partant de la série subjective des événements psychologiques, arriver à réaliser cette détermination, à effectuer ce *Setzen* dans l'espace et dans le temps ; nous pourrions par exemple appeler objet la réaction qui vient de se produire sur la table d'expérience, cette réaction étant considérée comme unique par opposition à la multiplicité des représentations qu'ont pu en avoir les spectateurs, — comme continue, malgré l'interruption de ces mêmes représentations — et enfin comme possédant une durée indépendante de celle des phénomènes psychologiques par lesquels elle s'est traduite dans les différents moi. Mais, d'autre part, nous avons à notre disposition un système catégorial qui nous permet de fixer un certain nombre de types relationnels auxquels nous pourrions aussi donner le nom d'objets ; les objets ainsi déterminés le seront *in specie*. Or, si, dans certains cas, comme par exemple dans celui de la substan-

ce, on peut avoir l'illusion d'une coïncidence entre les deux sortes d'objets parce que la substance semble bien appartenir au temps, cette illusion est impossible dans d'autres cas, par exemple quand il s'agit de la causalité ; les phénomènes qui apparaissent dans le temps d'Univers le font en vertu d'une règle qui les dépasse nécessairement et ne peut être située en eux comme une propriété ; si on veut les traiter comme cause et effet, il faut les arracher au cadre du monde et regarder leur ordre de succession comme un ordre intemporel susceptible de donner de lui-même une multitude indéfinie d'expressions ; ainsi la cause et l'effet ne sont pas dans le temps ; c'est bien plutôt le temps qui est sous-tendu par le rapport de causalité et qui en devient comme un facteur complémentaire ; ce temps incorporé à un concept en prend d'ailleurs tous les caractères, et ce n'est plus en lui, mais sous lui, que sont comprises les successions particulières.

Enfin, si nous nous rappelons que l'unité de l'objet est essentiellement constituante, qu'elle est un principe de synthèse et non pas un résultat de la synthèse, que sa puissance ne s'épuise pas dans l'opération qu'elle détermine, pas plus que ne s'épuise dans cette même opération l'activité spirituelle dont elle n'est en somme que l'aspect finaliste, nous arrivons au troisième point de vue que nous avons indiqué. Mais, tout en considérant l'objet comme le type idéal de la liaison, à la fois immanent et transcendant au groupement effectivement réalisé dans la représentation, on peut en avoir encore plusieurs conceptions différentes. Prenons par exemple le triangle ; il dépasse, en tant qu'objet, la construction de n'importe quel triangle particulier, mais il est en soi, si l'on peut dire, une synthèse achevée, le corrélatif d'une loi rigoureusement déterminée et rigoureusement déterminante ; à une pareille loi nous avons donné plus haut le nom de concept et nous pourrions dire que le triangle correspond à un

concept. Dans la dernière philosophie de KANT, telle qu'elle est exposée dans l'*Uebergang*, on peut en dire autant pour l'Univers qui est un « *conceptus singularis* » ou, plus exactement, le corrélatif d'un *conceptus singularis* et qui se constitue par une série d'actes de position ou de construction fixés ne varietur. Mais, au lieu de considérer l'objet dans sa relation avec les expressions indéfiniment renouvelables de lui-même, mettons-le en rapport avec le divers de la sensibilité empirique qu'il s'agit d'organiser ; les catégories nous fournissent bien encore les types d'objet que nous devons construire, mais l'opération est plus complexe que dans le cas précédent ; il ne s'agit pas, en effet, de penser ces types d'objet in abstracto et de nous en donner une multitude illimitée de représentations successives ; il ne s'agit même pas seulement de les envisager comme des cadres dans lesquels doivent nécessairement, d'après les lois fondamentales de l'esprit, venir s'insérer les intuitions empiriques ou ce qui leur correspond, il faut réaliser pratiquement l'insertion, c'est-à-dire spécifier d'une part ces cadres généraux par le moyen des intuitions pour leur faire prendre ainsi la forme d'objets définis, et, d'autre part, distribuer dans ces mêmes cadres, en vue de leur organisation, les intuitions données ou celles qui sont encore à découvrir ; ainsi la constitution d'un objet particulier et non plus la constitution d'un type catégorial d'objet apparaît comme un idéal à poursuivre, soit qu'on s'installe dans le divers de l'intuition empirique, soit qu'on s'installe dans le type catégorial ; à plus forte raison en est-il ainsi de l'ensemble des objets, c'est-à-dire du système de l'expérience ; et, comme il ne peut pas exister d'objet isolé, que l'expérience est nécessairement une, que cette unité est posée a priori d'une manière pour ainsi dire analytique dans le dynamisme même de la conscience déterminante, qu'ainsi un objet séparé du tout ne serait plus un objet, on pourra

désigner par ce terme l'expérience elle-même, la Nature ou l'Univers, — et, sous cet aspect, l'objet ne correspondra plus à un concept mais à une Idée. C'est dans l'*Uebergang* que l'on voit le mieux cette différence entre les deux façons de considérer l'objet comme l'idéal de la *Zusammensetzung* ; si le *conceptus singularis* dont il est question dans cet ouvrage arrivait à se spécifier directement et absolument sous forme d'un monde d'objets déterminés, nous n'aurions plus besoin de procéder par tâtonnement (*herumtappen*) au moyen de l'observation et de l'expérience (au sens vulgaire du mot : *durch Observation und Experiment*) à l'édification progressive de ce monde et précisément KANT s'est efforcé dans sa dernière philosophie de réduire ce deuxième processus au minimum en donnant le plus d'extension possible au premier.

Les observations que nous venons de présenter nous montrent que, si la conscience transcendente doit être envisagée comme réellement constitutive de l'objet et non pas seulement de la représentation, le dualisme de ces deux termes n'en doit pas moins être maintenu. L'objet, ou l'Univers comme monde des objets, ne se confond pas avec la représentation, car le sujet, préalablement à la formation de celle-ci, a l'intention de se représenter cet objet ou cet Univers; autrement dit, dans l'acte même de représentation, le sujet prend comme fin l'Univers et distingue par là cette fin permanente des différentes modalités selon lesquelles il l'exprime. On pourra donc parler d'un rapport de la représentation et de son objet dans le sens d'un rapport de l'intention et de la réalisation, et il pourra être question dans le même sens de vérité ou d'erreur. Nous sommes ainsi ramenés à la thèse que nous avons exposée plus haut sur la *reconnaissance intérieure* dans notre étude de la critique de l'idéalisme problématique (1).

(1) *Supra* 50 et sq.

Mais il importe de remarquer encore ici la multiplicité des fils qu'il s'agit de démêler. Le rapport de la représentation à l'objet tel que nous venons de le définir est véritablement le seul qui puisse être retenu d'un point de vue strictement épistémologique. Or, si un tel rapport est relativement facile à apercevoir quand il s'agit d'un objet idéal comme le triangle dont il est précisément question dans la première édition de la *Déduction transcendentale des catégories*, son isolement exige, au contraire, quand il s'agit d'objets réels, un effort d'abstraction particulièrement malaisé, car nous devons alors nous installer uniquement dans le dynamisme de la conscience déterminante et oublier complètement notre existence dans le milieu spatio-temporel. Considérons en effet ce qui se passe quand nous faisons intervenir cette situation : le moi nous apparaît dans ce cas comme déterminé par ses représentations qui en sont uniquement des modalités, et les objets qui appartiennent au même monde, étant situés en dehors de ce moi, sont également, par voie de conséquence, situés en dehors de ces représentations. Toute référence de la représentation au moi passif, toute attribution, d'ailleurs illusoire (1), de la possibilité de former celle-ci au moi qui est situé dans le cadre du monde, aboutit nécessairement à placer l'objet en dehors de la représentation et par suite à l'en distinguer. Mais de cette distinction nous ne pouvons ici tenir compte car nous devons nous souvenir qu'il n'y a là qu'une manière de nous représenter les choses et que ce rapport, appartenant au système de l'expérience, n'est lui-même qu'une construction de la conscience transcendente. Ce qui apparaissait par conséquent comme objet quand on l'opposait aux représentations traitées comme des détermina-

(1) Puisqu'elle résulte d'une confusion du jugement et de l'événement, d'une absorption du premier dans le second, d'un privilège accordé à la réalité formelle de la représentation sur sa réalité objective.

tions du moi passif n'est plus qu'une représentation du point de vue de cette conscience; or, il n'existe précisément de représentation véritable que de ce dernier point de vue; dans le premier cas en effet il n'y a pas représentation, mais, si nous osons nous exprimer ainsi, *représentation de la représentation*, représentation de celle-ci comme événement, c'est-à-dire comme phénomène (1); on ne peut donc y parler d'un rapport de la représentation à son objet dans le sens épistémologique que nous avons déterminé; un tel rapport ne saurait exister que dans la mesure où les deux termes sont donnés à l'intérieur de la conscience déterminante, comme intention et réalisation, ainsi que nous l'avons indiqué (2).

(1) Supra 121.

(2) Nous sommes ainsi ramenés à la plupart des problèmes que nous avons examinés dans les chapitres antérieurs : confusion de l'événement et de l'acte spirituel dans le *cogito* cartésien, effort de KANT pour distinguer les deux termes, nombreuses infidélités faites par lui dans le détail des thèses au principe de cette distinction, nécessité d'en faire la règle essentielle d'interprétation dans la critique de l'*idéisme problématique* et en particulier dans la détermination du sens qu'il faut donner à l'expression « *hors de moi* », difficultés que l'on rencontre, si on la néglige, dans la question de l'appréhension simultanée et dans celle de la distinction du temps au sein de la série des impressions successives. C'est pour avoir, contrairement aux exigences fondamentales de son système, oublié que le contenu de la représentation ne peut jamais se constituer que par un acte spirituel, c'est pour l'avoir absorbé dans l'événement, que KANT construit d'une manière si obscure et si incertaine sa théorie sur les rapports de la série subjective et de la série objective, sur les relations de la synthèse autonome de l'imagination et de cette même synthèse rendue intellectuelle, sur le passage des jugements de perception aux jugements d'expérience; c'est encore à la même confusion que l'on doit attribuer ses conceptions contradictoires de la perception et de l'appréhension dans leur dépendance ou leur indépendance à l'égard des catégories et du système de l'expérience. Tout cela, nous l'avons indiqué plus haut, mais, dans l'étude du problème qui nous occupe actuellement, les mêmes observations s'imposent relativement à l'incertitude de la doctrine : l'auteur de la Critique confond constamment la représentation formée par l'activité de l'esprit et dont on peut se demander si elle a valeur objective, si elle correspond à un objet, avec une simple série de phénomènes psychologiques échelonnés dans le moi comme des événements. Or la série des événements qui se succèdent dans le moi ne peut servir, en tant que succession, qu'à la représentation du

L'ensemble des conceptions précédentes nous permet de résoudre le problème que nous avait paru soulever nécessairement le dilemme de la lettre à HERZ, problème qui n'est autre en somme que celui de la vérité de l'objet considéré maintenant comme le corrélatif et le produit de la puissance constructive. Il ne suffirait pas évidemment d'invoquer ici l'accord dont nous venons de parler entre la représentation et l'intention, si cette intention pouvait être quelconque. Mais il n'y a en réalité qu'une intention unique à laquelle toutes les autres sont subordonnées et par rapport à laquelle elles doivent être à leur

moi lui-même (supra 318, note); le rapport de succession que nous apercevons entre ces événements n'a rien à voir avec les rapports, y compris les rapports de succession, qui appartiennent au contenu de la représentation dont ces événements ne sont que le phénomène. Dans une conception empiriste ou dans toute conception similaire qui traiterait la représentation, même dans sa structure interne, comme un phénomène passif, cette position du problème serait admissible parce que les postulats de la doctrine excluraient toute recherche sur l'intervention de l'activité spirituelle dans la constitution de la représentation, cette activité étant supposée inexistante; mais il ne saurait en être de même dans le Kantisme et on serait tenté de voir dans une telle façon de poser la question un simple argument *ad hominem* si la distinction du pouvoir logique de l'entendement et de son pouvoir transcendantal ou constituant n'y conduisait à peu près nécessairement. Pour se rendre compte des difficultés que KANT éprouve ici, on n'a qu'à lire le § 19 des *Prolégomènes*; après avoir énoncé un certain nombre de jugements dont l'attribut n'est qu'une détermination subjective du moi individuel, comme, par exemple, le sucre est doux, il avoue que de tels jugements ne sont pas susceptibles d'être transformés en jugements d'expérience; la raison en est simple; on ne peut pas traiter le problème de l'objectivité en partant de la succession des événements individuels et des représentations envisagées comme des événements; on doit partir de la structure interne des représentations; on doit considérer, non pas le rapport des représentations qui est toujours la succession, mais les rapports représentés dans la représentation. Signalons comme exemple particulièrement net du caractère équivoque de ce rapport de la représentation à l'objet dans le Kantisme ce que l'auteur de la Critique nous dit dans la *Deuxième analogie de l'expérience*, quand il nous déclare que, l'appréhension étant toujours successive, je ne puis de la succession des représentations conclure à une succession dans l'objet, — que les phénomènes, en tant qu'objets de conscience, ne sont pas différents de leur admission dans la synthèse de l'appréhension, — et qu'enfin, si nous considérons une maison, dont l'appréhension, comme celle de tout phénomène, est nécessairement successive, personne ne dira que le

tour jugées vraies ou fausses, c'est l'intention de construire le monde et d'édifier le système de l'expérience (1). Il y aura donc une vérité des lois générales nécessaires pour cette édification, c'est-à-dire des catégories, et cette vérité consistera dans le fait qu'elles sont indispensables pour qu'il y ait un monde, dans le fait que chacune d'elles constitue selon l'expression d'HAMELIN, « une fonction de l'Univers (2) ». A la convertibilité du monde et des facteurs qui permettent de le construire, KANT donne aussi le nom de vérité de l'expérience, cette vérité exigeant que la liste des principes de synthèse ne pèche ni par excès ni par défaut (3). La référence à cette unité

divers qui appartient à cette maison est lui-même successif. C'est ici qu'apparaît le plus manifestement la confusion, car nous lisons dans la suite du texte : « ce qui réside dans l'appréhension successive est considéré comme représentation, mais le phénomène qui m'est donné, bien qu'il ne soit rien de plus qu'un ensemble de ces représentations, est regardé comme en étant l'objet (1^{re} et 2^e édit. Ak. III, 169 ; T. P. 213). Or une pareille conception est inadmissible : une succession, même réversible, ne saurait être envisagée comme la représentation d'une simultanéité ; ce n'est pas d'elle qu'il y a lieu de se demander si elle est objective, mais de la simultanéité elle-même en tant qu'elle est représentée. Je peux m'interroger pour savoir si à une représentation de l'objet maison correspond véritablement un objet dans le système de l'expérience, mais non pour savoir si la succession de mes représentations portant sur les différents points de la maison correspond ou ne correspond pas à un objet maison. Cf sur ces difficultés, HAERING (*op. cit.*) p. 17.

(1) Peut-être, comme nous l'avons vu, KANT subordonne-t-il cette construction même à une intention dont elle n'est qu'un moyen de réalisation, l'intention de constituer l'expérience interne et d'objectiver le moi empirique, mais, comme ce moi apparaît au terme de l'opération comme appartenant à l'Univers, sa constitution et celle des objets extérieurs sont corrélatives et nous pouvons négliger cette nuance qui, pour le problème actuellement traité, est sans importance.

(2) *Essai sur les éléments principaux de la représentation*. Chap. I, p. 7.

(3) *Critique*, 1^{re} et 2^e édit. Ak. III, 145 ; T. P. 188 : « Puisque donc l'expérience, comme synthèse empirique, est, dans sa possibilité, le seul mode de connaissance qui donne de la réalité à toute autre synthèse, elle (diese) n'a elle-même, comme connaissance a priori, de vérité (d'accord avec l'objet) qu'à la condition de ne contenir rien de plus que ce qui est nécessaire pour l'unité synthétique de l'expérience en général. » (Remarquons cependant que, dans ce texte, *diese* pourrait à la rigueur s'appliquer non pas à « l'expérience » mais à

finale est en somme l'essentiel de la méthode transcendente; comme nous l'avons mis en lumière dans notre étude de la *modalité existentielle de l'objet du sens externe*, c'est grâce à elle que nous pouvons faire une critique décisive de l'empirisme, prouver qu'une idée n'est pas une pseudo-idée, distinguer nettement la nécessité purement subjective, disposition naturelle ou habitude, de la nécessité objective, le « *geföhlt* » de l'« *eingesehen* (1) ». A côté de la vérité de l'expérience et des lois générales de cette expérience, il y a aussi une vérité des objets qui lui appartiennent, vérité qui relève du même principe, car elle consiste en somme dans l'intégration possible d'un objet particulier au système des objets selon les règles qui président à la constitution d'un monde; c'est ce que KANT nous exprime souvent en nous disant que le critère de la vérité se trouve dans l'« *Inbegriff der Vorstellungen* », dans « l'ensemble des représentations (2) »; on pourrait dire plutôt « dans l'ensemble des objets » et on devrait ajouter que tout représenté, c'est-à-dire tout produit d'un mouvement spirituel, non susceptible de s'incorporer au mouvement général de construction qui édifie les objets et les enchaîne les uns aux autres, cesse d'appartenir au monde, est refoulé dans le moi passif et passe à l'état de simple représentation

« toute autre synthèse. ») — Cf. également KRAUSE 217 (même texte dans ADICKES p. 91) où il est question de la *Vollständigkeit* de l'expérience, et plus particulièrement encore : KRAUSE 238 où il est dit que la physique doit être « un système qui n'est susceptible d'aucune diminution ni d'aucune augmentation. » — Cf. enfin KRAUSE 219 et ADICKES C 344 f p. 284.

(1) *Critique de la raison pratique* (Ak. V, 13; Picavet, 19).

(2) Dans une lettre à Beck du 20 Janvier 1792 (Ak. XI n° 468, p. 301) KANT approuve son correspondant d'avoir dit que « l'ensemble des représentations est lui-même l'objet » et que « l'action de l'esprit par laquelle l'ensemble des représentations est représenté s'appelle rapporter les représentations à l'objet. » — Dans la *Critique* (1^{re} et 2^e édit. Ak. III, 432 ; T. P. 527) la raison est, en dernière analyse, le critère de la vérité parce qu'elle est le principe de l'usage systématique de l'entendement. — Cf. CASSIRER (*op. cit.*), p. 751 et sq.

envisagée dans sa réalité formelle, c'est-à-dire à l'état d'événement individuel (1).

c) LA RELATION DE LA REPRÉSENTATION ET DE L'OBJET
A L'INTÉRIEUR DU SYSTÈME DE L'EXPÉRIENCE.

Nous avons étudié jusqu'à présent les rapports de la représentation et de l'objet au point de vue épistémologique; autrement dit, la représentation a été considérée par nous dans sa réalité objective et non dans sa réalité formelle; nous avons essayé de la saisir dans le dynamisme qui préside à sa formation au lieu de l'apercevoir au sein

(1) Une fois l'objet ramené à être le foyer virtuel dans lequel l'activité spirituelle projette son intention et son pouvoir de liaison, — une fois la vérité de toute construction partielle référée à la construction totale qui est l'intention ultime de cette conscience, le réalisme se trouve par deux fois éliminé là où il pouvait s'introduire. On verra combien cette élimination préoccupait les correspondants de KANT d'après les textes suivants empruntés à deux lettres de BECK et de SALOMON MAIMON. Le premier écrit en date du 16 Septembre 1794 (Ak. XI N° 604 p. 505) :

« Je veux montrer comment non seulement toutes les mauvaises interprétations de la *Critique* mais encore toutes les erreurs de la raison en général ont leur source dans le fait que l'on admet une liaison entre la représentation et son objet, liaison qui n'est en elle-même, rien et quand j'aurai exposé cette prétendue connaissance des choses en soi dans toute sa vanité, quand j'aurai en particulier montré, avec toute la réserve nécessaire, que la plupart des interprètes de la *Critique*, bien qu'ils souscrivent aux idées de celle-ci, ne se sont absolument pas débarrassés de ce préjugé, et, par suite, n'évitent nullement, en restant attachés au type de la représentation simplement dérivée, la question des sceptiques : quelle liaison y a-t-il entre ma représentation d'un objet et cet objet ? alors je montrerai au contraire, en expliquant le mode originaire de représentation, où réside en réalité la liaison, et, par suite, ce que signifie intégralement l'affirmation de la *Critique* que nous ne connaissons les choses que comme phénomènes. » — Quant à SALOMON MAIMON, bien qu'il dirige spécialement ses critiques contre *Reinhold*, les observations qu'il présente n'en sont pas moins fort intéressantes au point de vue des conceptions kantienne : « Je nie absolument que dans toute conscience (conscience également d'une intuition et d'une impression, selon l'explication même que *Reinhold* donne sur ce point) la représentation soit distinguée par le sujet du sujet et de l'objet et soit rapportée aux deux. Une intuition n'est, à mon avis, rapportée à rien en dehors d'elle-même ; c'est uniquement parce qu'elle est introduite avec d'autres intuitions dans une unité synthétique qu'elle devient *représentation*

du monde sensible sous la forme d'un événement; nous l'avons traitée comme une manifestation de la conscience transcendente et non comme un phénomène psychologique donné dans le sens interne; nous l'avons rattachée à la puissance qui édifie l'Univers et nous ne l'avons pas réduite au rôle de fragment ou de partie de cet Univers. Il nous faut maintenant l'intégrer au système de l'expérience, car la constitution même de ce système exige cette intégration, et nous allons constater que cette nouvelle manière d'envisager la représentation entraîne pour elle, par voie de conséquence, un nouveau mode de relation avec son objet qui prête facilement à des interprétations réalistes, incompatibles cependant avec les principes du kantisme.

Examinons en effet le mécanisme de cette intégration et ses conséquences ; nous verrons alors que, si on oublie la dépendance nécessaire du monde des objets à l'égard de la conscience constructive, tout se passe, à l'intérieur de ce monde, exactement comme dans la conception réaliste du sens commun.

et qu'elle se rapporte comme élément d'une synthèse à cette synthèse, c'est-à-dire à l'objet. La synthèse déterminée à laquelle la représentation est rapportée est l'*objet représenté*; toute synthèse indéterminée à laquelle la représentation peut être rapportée est le concept d'un *objet en général*. Comment donc *Reinhold* peut-il donner le principe de la conscience comme un principe universellement valable puisque, comme je l'ai montré, il ne peut valoir que pour la conscience d'une représentation, c'est-à-dire d'une intuition rapportée comme élément à une synthèse ? Assurément, dit *Reinhold*, on n'est pas, il est vrai, toujours conscient de ce rapport de l'intuition au sujet et à l'objet, mais on peut toujours l'y trouver. D'où sait-il cela ? Ce qui n'est pas représenté dans la représentation n'appartient pas à la représentation. Comment peut-il donc prétendre que ce principe est universel en qualité de fait de la conscience, puisqu'un autre peut précisément le nier en s'appuyant sur sa propre conscience ? Que l'on rapporte toute intuition à quelque substrat, c'est une *illusion de l'imagination transcendante* qui, poussée par l'habitude de rapporter toute intuition en tant que représentation à un objet réel (à une synthèse) la rapporte enfin à qq. qui n'est pas un objet réel mais une idée qui lui est substituée. » (20 sept. 1791 ; Ak. XI, N° 455, p. 273).

Dans le temps et dans l'espace d'Univers l'objet est posé comme ayant, d'une part, une unicité absolue et comme pouvant, d'autre part, se traduire dans une infinité de moi; ces moi constituent relativement à lui une gamme de possibilités dont le passage à l'existence effective est, du point de vue de l'objet, tout à fait indifférent. En vertu des lois de l'expérience et dans la mesure où le développement actuel de la science nous le permet, nous pouvons, en partant de l'objet, déterminer la manière dont il se manifestera dans ces différents moi, la détermination portant à la fois sur la qualité des sensations et sur le dessin, sur l'ordre qu'elles prendront à l'intérieur de ces moi. C'est ainsi, par exemple, que le physicien, traitant l'œil comme une lentille et un miroir, construira les images qu'un objet fournira de lui-même dans tous les sujets que l'on voudra situés en n'importe quel point de l'espace et orientés de façons diverses. Ce qui nous frappe immédiatement dans cette manière de concevoir les rapports de l'objet et du moi, c'est donc l'extériorité de l'objet relativement à la sensation et à la représentation, l'unicité du premier et la multiplicité réelle ou possible des secondes, l'invariance de l'un et la variabilité indéfinie des autres. De plus, le corps est ici nécessairement regardé comme un intermédiaire entre l'objet et l'*Empfindung* ou la *Wahrnehmung*, c'est-à-dire entre l'objet et l'esprit dont ces états psychologiques sont des modalités; la position qu'il occupe à l'égard des objets, la constitution de ses organes, les modifications qui se produisent en lui, sont considérées comme la source des caractères particuliers que présentent les *Empfindungen* et c'est également dans le corps que l'esprit, siège de ces *Empfindungen*, est inséré.

Ce schème général comporte d'ailleurs plusieurs variations : tantôt l'*Empfindung* et la *Wahrnehmung* seront complètement identifiées, la perception étant regar-

dée comme passive et assimilée à une image sur un miroir ou à une empreinte sur la cire; sa réalité objective et sa réalité formelle sont alors confondues, la première étant absorbée dans la seconde, le jugement dans l'événement; — tantôt, au contraire, on accordera une certaine autonomie à la perception relativement à la sensation, on l'envisagera comme une réplique dont la sensation n'est que la cause occasionnelle, comme une manifestation du pouvoir de connaître éveillé par l'impression. C'est généralement de cette manière que KANT nous présente les rapports des deux termes. Mais cette affirmation du caractère actif de la *Wahrnehmung* ne change rien au dessin général que nous avons tracé, car la *Wahrnehmung* n'est pas ici rattachée à une puissance intemporelle, à une loi éternelle de position, au *je pense* de la conscience déterminante; on la traite comme un événement qui fait suite à un autre événement, c'est-à-dire à l'*Empfindung*, et, ce dernier étant situé dans le système de l'expérience, où il apparaît comme un effet de l'objet, la *Wahrnehmung* s'y trouve aussi nécessairement située.

Toutefois une bifurcation est encore possible. Dans une conception rigoureusement empiriste de l'esprit, nous n'aurions effectivement qu'une succession d'événements, et la sensation, au lieu d'être simplement une cause occasionnelle, serait transformée en cause véritable ou en premier terme d'un processus dont la *Wahrnehmung* serait le prolongement et l'épanouissement. Mais, si nous maintenons à la perception son caractère de réplique, la sensation et la perception, bien que constituant deux événements qui se succèdent dans le temps, vont être affectées de signes contraires; l'*Empfindung* appartiendra à la passivité, la *Wahrnehmung* à l'activité; par suite le moi auquel nous rapportons cette dernière ne sera pas seulement un moi passif déterminé par des états de représentation, mais il jouera aussi le rôle de cause, de principe

des représentations. La perception, détachée de la conscience transcendente où elle a sa véritable origine, est désormais référée à un objet appartenant au monde des phénomènes, et cet objet prend, à l'intérieur de l'expérience, un caractère dynamique; il devient le pouvoir de représentation ; le même mouvement s'effectue pour la volonté et pour toutes les autres opérations de l'esprit quelles qu'elles soient, indépendamment de l'existence ou de la non existence pour elles d'un transcendental, d'une loi intérieure consciente d'elle-même, et le moi empirique nous apparaît, non plus uniquement, comme dans la critique de l'*idéalisme problématique*, sous l'aspect d'une ligne idéale orientée dans le sens du temps et le long de laquelle les phénomènes psychologiques seraient échelonnés, mais encore sous l'aspect d'un faisceau de forces qui entre en interaction avec l'ensemble des objets du monde sensible, et c'est bien ainsi que nous le représente l'*Uebergang* (1) ?

Voilà donc la perception rattachée dans le système de l'expérience à un moi empirique dont elle constitue la réaction à l'occasion des excitations venues de l'extérieur. Mais cette perception n'est pas seulement une réplique susceptible d'être décrite dans sa matérialité comme le serait un mouvement ; elle apparaît comme le produit d'un effort pour exprimer l'objet; elle est donc orientée vers lui, elle a une finalité qui est l'adéquation avec cet

(1) KRAUSE 159 a : « Les réactions correspondant à ces forces motrices de la matière sont contenues (enthaltен) dans les actes simples par lesquels nous percevons les corps mêmes. »

KRAUSE 162 a : « ... l'action et la réaction des forces motrices auxquelles appartiennent peut-être aussi l'entendement et le désir... »

ADICKES p. 255 cite des textes où sont rangés au nombre des forces motrices la faculté de vouloir (Willenskraft) (A 276), l'entendement (Verstand), le plaisir et la douleur (Lust, Unlust), le désir (Begierde) (A 588). « La raison moralement pratique est une des forces motrices de la Nature et de tous les objets des sens (C 606) »... « Les idées de la raison moralement pratique ont des forces motrices agissant sur la nature de l'homme. » (C 575).

objet dont elle reste cependant toujours et par nature numériquement différente. Deux conséquences en résultent: sous cet aspect de réponse active à l'impression tout aussi bien que plus haut sous l'aspect d'une simple image ou d'une empreinte, elle se distingue nécessairement de l'objet, elle ne l'atteint pas, elle est relativement à lui un redoublement, un état second; — et, d'autre part, il semble que l'on peut parler ici encore une fois de relation entre la représentation et l'objet en un sens épistémologique et non pas simplement en un sens d'interaction causale puisque la représentation conserve un contenu intrinsèque et une réalité objective dont nous pouvons nous demander s'ils sont conformes à l'objet. C'est précisément cette possibilité qui crée presque inévitablement la confusion entre la relation de la représentation et de l'objet à l'intérieur du monde sensible et cette même relation sous la forme où nous l'avons envisagée dans notre étude précédente.

Sur l'infrastructure dont nous venons de décrire les traits généraux viennent s'édifier des constructions diverses. Dans la conception du sens commun, l'objet est revêtu aussi bien des qualités secondes que des qualités premières; les unes et les autres apparaissent donc comme ayant une double fonction, comme appartenant à la fois à l'*Empfindung* et à l'objet, comme constituant à la fois le modèle et la copie, la cause et l'effet. Mais des difficultés multiples se manifestent quand il s'agit de déterminer l'objet par le moyen des qualités secondes; en dehors de celle que l'on aperçoit d'une manière générale dans leur attribution au non moi puisque, à la réflexion, elles semblent ne pouvoir être que des sensations et par conséquent des modalités du moi, nous n'arrivons pas à choisir, entre les différentes formes qu'elles présentent, une forme essentielle qui serait susceptible d'être référée à l'objet et dont toutes les autres ne seraient que des

manifestations. L'impossibilité de trouver ainsi parmi les qualités secondes une qualité fondamentale oblige à les réaliser toutes ensemble, ce qui aboutit aux contradictions mises en lumière par les sceptiques et exposées systématiquement par BERKELEY ou à les rejeter toutes dans le moi empirique. Les qualités premières sont au contraire privilégiées; la science ne peut se passer en effet de les traiter comme appartenant à l'objet même sous peine de ne plus rien avoir à sa disposition pour peupler l'Univers et pour construire en dérivation nos différentes sensations; et, de plus, les objections dirigées par BERKELEY contre la réalisation de ces qualités, objections analogues à celles qu'il avait déjà faites à la réalisation des qualités secondes, n'ont plus ici la même valeur; sans doute y aurait-il contradiction à attribuer à l'objet les grandeurs diverses que revêt l'aspect d'une tour quand on s'en approche, celles que présente un insecte vu à l'œil nu et au microscope, celles que possèdent les pattes de la mite aperçues par la mite et par l'homme (1), — mais la science tourne la difficulté en prenant pour objet le phénomène à partir duquel tous les autres peuvent être prévus ou construits. Nous sommes donc amenés, dans la conception scientifique de l'Univers, à considérer les qualités premières comme constituant seules une détermination de l'objet tandis que les qualités secondes sont refoulées dans le sujet; est-ce à dire toutefois que le schème général de l'édification de l'expérience tel que nous l'avons tracé plus haut s'en trouve modifié et que, dans le domaine des qualités premières, le sujet pourrait atteindre l'objet même? En réalité, il n'en est rien; pour la science, comme pour le sens commun, l'objet reste, dans le monde sensible, différent des représentations qui, relativement à lui, peuvent être multiples; il s'agit unique-

(1) Exemple donné par BERKELEY, *Dialogues entre Hylas et Philonous*, premier dialogue, éd. Fraser, tome I p. 398.

ment de régler entre les deux termes une question de similitude ou de correspondance et, par conséquent, une question de vérité.

Si nous essayons de préciser l'ensemble des résultats auxquels nous ont conduits ces observations, nous distinguerons à l'intérieur du sujet : 1° les *Empfindungen* envisagées sous leur aspect exclusivement qualitatif, son, couleur, odeur, etc...; 2° le dessin variable de la représentation considérée comme une projection d'un objet unique dans des moi multiples; 3° la représentation construite par le sujet, à partir des données précédentes, pour retrouver la structure véritable de l'objet. — Par exemple, si nous prenons le cas de la perception d'une lampe, nous aurons : 1° les couleurs diverses, les jeux d'ombre et de lumière par lesquels cet objet se manifeste; 2° la forme apparente sous laquelle il se traduit selon la position occupée par le spectateur; 3° la reconstitution de sa forme objective regardée comme le principe d'où dérivent les deux premières séries d'effets. Or, dans la mesure où nous construisons la représentation de l'objet pour en déduire ses traductions en nous, il semble tout d'abord que nous atteignons l'objet même; dans le sujet qui déduit et au point de vue de ce sujet, la représentation se confond avec l'objet (sous la réserve de la distinction entre intention et réalisation que nous avons faite plus haut) mais c'est que nous sommes alors placés dans la perspective du sujet constructeur et de la conscience transcendente; si le sujet qui déduit se prend au contraire pour objet et s'il s'intègre au système de l'expérience, ce qui lui apparaissait tout à l'heure comme objet se dédouble en représentation appartenant à un moi empirique et en objet extérieur à la représentation. Puis cet objet, dans une nouvelle réflexion, lui apparaîtra comme n'étant qu'une représentation laissant l'objet en dehors d'elle et ainsi de suite indéfiniment. Cette alternative, qui

pourrait se poursuivre sans terme, n'est qu'un résultat de l'opposition entre l'opération constituante et la réflexion sur cette opération qui l'incorpore à l'ensemble de l'expérience ; mais, précisément, nous devons faire ici abstraction de l'opération constituante et, par conséquent, à l'intérieur du système construit, la représentation, sous quelque forme qu'on l'envisage, ainsi que le moi dans lequel elle est insérée, apparaîtront nécessairement comme extérieurs à l'objet.

Si nous restions fidèles aux principes du kantisme, nous devrions considérer le moi empirique comme un objet construit; il n'est en réalité qu'un terme de référence que nous utilisons, soit comme substrat pour y rapporter les *Empfindungen* et les états de représentation, soit comme point d'origine pour en faire émaner les perceptions envisagées sous la forme de répliques aux actions extérieures. Sa qualité de sujet est donc illusoire; *il n'est sujet que dans le phénomène, dans la construction du représentant, et non sujet en soi, sujet pour lui-même, sujet directement conscient*. Mais nous avons vu les incertitudes de KANT lorsqu'il s'agit de séparer nettement le moi sujet et le moi objet (1); sur cette question comme sur tant d'autres il ne semble pas être arrivé à une parfaite systématisation de sa doctrine et peut donner lieu par conséquent à des interprétations diverses; d'autre part, les commentateurs, obéissant aux suggestions du sens commun pour lequel le caractère temporel de l'existence du sujet pensant est une évidence, sont naturellement portés à accorder la conscience au moi empirique et celui-ci se trouve alors investi d'une manière absolue de la fonction de sujet.

Or de là vont résulter de multiples conséquences : il faudra en effet concilier cette conception du moi empi-

(1) Supra 157 et sq.

rique avec la thèse fondamentale du système d'après laquelle le monde sensible n'est qu'un monde de phénomènes. Il sera donc nécessaire d'admettre des phénomènes de première et de seconde zone ainsi qu'un dédoublement général des caractères qui les constituent et des fonctions qui les engendrent. Aux phénomènes de la première zone on attribuera tout ce que le sens commun attribue aux choses; on se contentera, pour leur maintenir la qualité de phénomènes, d'en rapporter la genèse à la conscience transcendente et à une sensibilité également transcendente, tandis que le rôle du moi empirique sera d'être affecté dans une sensibilité, qu'on appellera empirique, par les objets ainsi construits, comme il le serait par des choses, et de reconstruire ces objets par un usage empirique des catégories. Il y aura donc une double affection, l'une par la chose en soi sur l'esprit en soi dans une sensibilité originaire, l'autre par le phénomène sur le moi empirique dans une sensibilité dérivée et secondaire (1) ; il y aura également une double

(1) Sur cette question de la double affection on trouvera un historique complet dans VAHINGER, *Commentar* t. II p. 35 et sq. et dans ADICKES p. 17 et sq. Cf. également VAHINGER : *Zu Kants Widerlegung des Idealismus*, dans *Strassburger Abhandlungen zur Philosophie* (1884) p. 145 et sq. et ADICKES p. 238, p. 246, p. 289 note 2. Les deux auteurs se prononcent pour la théorie de la double affection. Dans le même sens mais avec moins de netteté BOUTROUX : *La philosophie de Kant* p. 103-104.

Nous traduisons quelques textes de VAHINGER et de ADICKES qui permettent de se rendre un compte exact de la thèse soutenue :

« Nous devons, dit VAHINGER, distinguer deux affections que nous pouvons appeler affection transcendante et affection empirique : tout d'abord ce sont les choses en soi qui nous affectent, ensuite ce sont les phénomènes extérieurs. Mais le sujet sur lequel sont exercées ces deux actions n'est pas le même : le sujet qui est affecté par les choses en soi est le moi transcendantal ; le sujet qui est affecté par les phénomènes est le moi empirique qui est lui-même une partie des phénomènes du monde régis par la loi de causalité. L'affection du moi transcendantal donne naissance à l'ensemble du monde de l'expérience ; le moi empirique est précisément une partie de ce monde et il est, de son côté, en connexion causale avec l'autre partie. Celle-ci affecte le moi empirique, et cette affection donne naissance en lui à des sen-

construction, l'une par le moi en soi organisant les données de la sensibilité transcendente, l'autre par le moi empirique en vue de retrouver ce qui aura été construit dans l'absolu. Naturellement les modalités de l'interprétation pourront légèrement varier chez les différents com-

sations et à des représentations; ces sensations, intuitions et représentations sont provoquées par le monde empirique de l'expérience externe... Le monde extérieur est donc quelque chose qui est là sans la conscience empirique et qui est aussi là avant cette dernière. Et, puisque la production du monde extérieur par notre moi transcendantal (comme suite à l'affection transcendente) ne tombe pas sous notre conscience, notre conscience empirique trouve devant elle le monde extérieur comme un monde créé d'une manière inconsciente pour nous. Au contact de ce monde extérieur qui est empiriquement présent s'éveille », (mot à mot s'enflamme, entzündet sich) « notre conscience empirique, nous sommes immédiatement orientés vers lui afin de pouvoir déterminer temporellement le cours des événements intérieurs parce qu'il est situé en face de nous comme quelque chose de permanent. Mais les déterminations formelles que nous trouvons dans ce monde extérieur, ce que notre conscience empirique en retire (herauszieht) empiriquement, cela nous l'avons déjà introduit (hineingelegt) en lui comme moi transcendantal. L'espace, dans lequel ce monde extérieur se trouve, l'espace qu'il remplit, est notre création, la création du moi transcendantal, et il en est de même du temps qui est le cadre des événements intérieurs. La concaténation sans coupure de la causalité qui enlace et réunit l'interne et l'externe est une fonction du moi transcendantal; par conséquent pour notre conscience empirique l'espace et la causalité sont évidemment des représentations a posteriori; ce sont au contraire des fonctions a priori du moi transcendantal. » (VAHINGER, *Zu Kants Widerlegung des Idealismus*, p. 145 et 146).

« Ce qui affecte nos sens, ce à quoi nous réagissons par nos sensations-perceptions ne doit pas être cherché dans quelque chose de transcendant à la conscience (dans des choses en soi) mais plutôt dans les objets empiriques et matériels ainsi que dans leurs forces motrices. Ces objets empiriques doivent naturellement être considérés comme dépouillés de leurs qualités secondes qui ne sont pas autre chose que nos perceptions ordonnées et objectivées. Ce qui reste doit être regardé, conformément à la théorie dynamique de KANT sur la matière, comme une somme de centres de forces qui sont pourvus de telles ou telles forcés, distribués d'une certaine façon dans l'espace et, par l'intervention des fonctions synthétiques a priori de l'aperception transcendente de notre moi en soi, groupés en unités corporelles (complexes de forces). Ils représentent la modalité selon laquelle, sur la base d'une affection du moi en soi par les choses en soi, ces dernières, ainsi que leurs rapports internes étrangers à l'espace et au temps, apparaissent à ce moi en soi. Les objets empiriques sont placés sur le même plan que mon moi empirique et sont avec lui en interaction : tous deux sont des parties du monde des phénomènes du moi

mentateurs; ils ne seront pas toujours d'accord sur la façon dont il faut envisager les deux phases ainsi distinguées et concevoir leurs relations ; tantôt ils affirmeront, comme VAIHINGER, que ce qui est a priori pour le moi transcendantal est a posteriori pour le moi empirique (1), tantôt ils admettront, comme ADICKES, que le moi empirique effectue exactement, sous l'influence des *Empfindungen*, les opérations réalisées dans l'absolu par le moi transcendantal (2); il ne semble pas possible d'ailleurs, quand on a conféré au moi empirique la qualité de sujet, de ne pas se rallier d'une manière explicite ou implicite à la thèse de ce dernier auteur, car on ne saurait oublier ce que le kantisme a si nettement mis en lumière, à savoir que la perception est une construction. Ce qui nous est donné a posteriori sous forme de manifestation empirique ne peut être que l'*Empfindung* et il faut nécessairement que le moi empirique déploie une activité d'organisation

en soi... Notre moi est donc affecté de deux manières : par des choses en soi et par des phénomènes. Et les fonctions synthétiques s'exercent aussi de deux manières : une première fois sur un contenu donné au moi en soi par l'affection provenant des choses en soi, contenu qui, sous leur action, s'ordonne en complexus de forces, — une seconde fois sur les sensations provoquées par ces complexus de forces dans le moi empirique, sensations qui, sous leur action, sont groupées en objets de l'expérience. Là il s'agit de la construction d'un ordre spatio-temporel qui reproduit sous forme de phénomènes des rapports de nature toute différente, — ici, il s'agit d'une reconstruction de cet ordre spatio-temporel, reconstruction dans laquelle ces complexes de forces, c'est-à-dire les phénomènes du moi en soi, sont revêtus des qualités secondes et deviennent, comme objets de l'expérience, des phénomènes du moi empirique. » (ADICKES, p. 238.239.)

HAERING admet lui aussi une double affection et il croit en reconnaître l'existence dans les *Lose Blätter* de 1775, mais il entend cette double affection en un tout autre sens. C'est pour lui l'*Empfindung* qui est toujours le corrélatif de l'affectant, que cet affectant soit chose ou phénomène, et il s'oppose radicalement à ceux qui, précisément, veulent distinguer une double sensibilité et une double objectivation (*Op. cit.* 134-136).

(1) VAIHINGER, *Commentar* t. II, p. 55

Do *Zu Kants Widerlegung des Idealismus*, p. 146.

(2) ADICKES, loc. cit. et *Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich*, p. 48 et sq.

et de liaison pour retrouver l'objet construit par la conscience transcendente; on est donc obligé de lui accorder exactement les mêmes fonctions, avec cette différence qu'on rejettera dans cette dernière l'immutabilité, l'éternité, le définitif et l'absolu des formes et des lois, tandis qu'on lui réservera leur usage temporel progressif et changeant, sans pouvoir d'ailleurs délimiter rigoureusement la sphère respective de leurs attributions (1). Mais ce dédoublement général n'est pas la conséquence la plus importante ni la plus grave; il faut incontestablement chercher celle-ci dans la nécessité, qui va s'imposer, d'opter entre les deux sujets; ayant accordé au moi situé dans l'espace et dans le temps la conscience de lui-même, on refusera cette conscience à la conscience transcendente, on admettra que le rôle du moi empirique est de retrouver consciemment ce que cette conscience aurait fait antérieurement ou ferait éternellement dans l'inconscient, de telle sorte qu'on sera conduit à la thèse paradoxale d'après laquelle ce que KANT désigne par conscience serait précisément l'inconscient (2).

(1) ADICKES, *Op. cit.* p. 242-243. — Même auteur, *Kants Lehre*, etc. p. 51-52

(2) VAHINGER nous dit que « notre conscience empirique trouve devant elle le monde extérieur et spatial comme un monde créé par le moi transcendental d'une manière inconsciente pour nous. » ADICKES, *Kants opus postumum*, déclare que la synthèse opérée par la conscience transcendente est toujours inconsciente (p. 307), que, « naturellement, elle est inconsciente » (p. 314). On trouve chez lui des affirmations analogues p. 329 où il insère dans un texte relatif à l'action de l'entendement la précision suivante : « par une synthèse inconsciente. » D° p. 336 (Note), p. 341. Cf. *Kants Lehre* etc., p. 48 et 84. — BOUTROUX écrit dans ses *Etudes d'histoire de la philosophie* p. 352 : « La conscience empirique ne perçoit pas cette formation de l'objet. L'opération a lieu dans la région profonde de l'aperception transcendente que suppose la conscience empirique et, quand se pose le moi particulier, il trouve devant lui l'objet tout formé et le prend pour une chose brute. Mais cette chose est l'œuvre de la pensée et c'est pour cela que la pensée, en chacun de nous, y retrouve ses lois. » Cf. ANDLER, *Op. cit.* LX et sq. : « Ainsi le mécanisme des forces que nous percevons comme extérieures à nous est en réalité un jeu de forces tout internes : l'une de résistance, l'autre de spontanéité; la première directement

A cette théorie de l'*inconscience de la conscience transcendente* se trouve nécessairement lié un dualisme définitif entre l'objet-représentation tel qu'il est reconstitué par le moi empirique et l'objet réel construit au delà de ce moi par la conscience déterminante; le second ne peut donc être par rapport au premier que le résultat d'une conclusion; c'est dans le moi empirique que nous sommes et c'est lui qui est immédiatement saisi; nous ne sommes pas au contraire dans le moi transcendantal dont l'opération originaire est supposée sans être jamais atteinte; la conséquence d'une pareille conception est donc de nous ramener au privilège du sens interne, et on s'en aperçoit bien en lisant le commentaire de ADICKES sur l'*Opus postumum*: « Les propriétés les plus générales des complexes de forces ne peuvent elles-mêmes jamais, écrit-il, être immédiatement expérimentées et vécues non plus que les complexes de forces eux-mêmes; tous deux sont simplement conclus en qualité de causes de nos impressions par la théorie de la connaissance et par la physique (physiologie). Nos impressions seules sont données immédiatement ainsi que les objets de perception qui en

perçue, et, par la série des sensations qu'elle dépose dans la conscience, formant notre moi empirique; l'autre inconscient, conclue par raisonnement, comme le corrélatif nécessaire de l'effort que nous exerçons, mais qui, néanmoins, dans l'ordre de l'existence, est la fonction première. » M. BRUNSCHVIG lui-même dont la philosophie est, par ailleurs, si opposée à toute conception réaliste de l'inconscient, paraît avoir interprété parfois de cette manière la théorie kantienne: *Les étapes de la philosophie mathématique* § 158, p. 265: Cette recherche a pour objet... une activité commune à tous les esprits, antérieure en chacun d'eux à l'éveil de la perception et de l'intelligence réfléchie, une activité *a priori*, *transcendentale*, qui marque de son empreinte « intemporelle » les destinées spéculatives de l'humanité. Le domaine de cette activité inconsciente s'étend de la matière du divers, que fournit l'intuition, à l'unité de la raison. » — D° § 168 p. 280: « Si les données empiriques sont aptes à constituer une expérience dans le sens scientifique du mot, c'est qu'au moment même où elles se présentent à la conscience du sujet pensant, elles ont déjà subi une élaboration inconsciente qui les a rendues justiciables des principes de l'entendement pur. »

résultent par synthèse et les propriétés générales de ces objets (1) ». L'affirmation que l'intervention de la conscience transcendente a une préexistence logique ne saurait résoudre la question, car la conscience, précisément parce qu'elle est conscience, ne saurait comporter cette seule préexistence; la préexistence logique ne peut être ici qu'un mode de représentation pour une réflexion procédant par une analyse rationnelle; mais, au terme du processus, l'idée d'une conscience supposée doit pouvoir être remplacée par une conscience effective; comme aurait dit LACHELIER, il faut faire la preuve (2), et si l'exigence d'une conscience possible dont KANT nous parle à maintes reprises a un caractère amphibologique et paraît souvent concerner la nécessité d'une intuition empirique, on doit cependant, parmi les sens qu'elle comporte, lui attribuer celui que nous venons d'indiquer. Pour se refuser à ces conséquences, il faudrait absorber l'objet de la réflexion dans la réflexion elle-même, c'est-à-dire faire de celle-ci la réalité absolue, créatrice de toute réalité; la conscience admise ainsi logiquement par la réflexion ne serait plus sans doute alors qu'une conscience en idée, mais cette limitation ne serait qu'apparente parce que l'esprit n'existerait que dans la mesure où il se produit lui-même par la réflexion. Or nous avons examiné plus haut cette hypothèse (3) et nous avons vu qu'elle ne pouvait supprimer le problème, car, en admettant que le *je pense* ne fût qu'un mode de représentation inventé par nous pour nous rendre intelligibles à nous-mêmes, on retrouverait encore la conscience directe de la pensée agissante et de sa loi éternelle dans l'opération par laquelle le *je pense* comme idée ou comme représentation est lui-même inventé ou supposé.

(1) ADICKES p. 315.

(2) BOUTROUX, *Jules Lachelier* (Revue de Mét. et de Morale, Janvier-Mars 1921, p. 13). Cf. DELBOS, *La philosophie pratique de Kant*, p. 417 et sq.

(3) Supra 52 (Note) et 129-130.

On peut donc résumer ainsi les théories précédentes : double affection et double activité, antériorité et extériorité de l'objet par rapport à la représentation, inconscience de la construction effectuée originairement par l'activité spirituelle, suppression, par voie de conséquence, de la conscience immédiate de l'objet construit. Dans l'ensemble, elles correspondent, comme nous l'avons dit, aux conceptions du sens commun; c'est un retour au réalisme (1), avec cette seule différence qu'on attribue la constitution originaire du monde à un *je pense* qui aurait opéré dans l'absolu (2); mais, ce *je pense* ayant été dépouillé de tous les attributs qui pourraient le caractériser comme tel, on résout en réalité la question par ce que nous avons déjà antérieurement appelé une simple formule topographique. On ne peut même pas prétendre qu'il y ait là une thèse équivalente à l'affirmation de l'intelligibilité du réel puisque, par hypothèse, l'objet construit par la conscience transcendente et dont le moi empirique fournirait à son tour une représentation laisserait encore la chose en soi au delà de lui-même (3); cette combinaison complexe, dont les difficultés internes sont multiples, n'offre donc même pas l'avantage du rationalisme traditionnel qui faisait pénétrer jusque dans le domaine de la chose en soi l'action de la pensée en soumettant cette chose d'une manière partielle ou complète à l'entendement divin.

Mais une telle interprétation du kantisme ne paraît nullement s'imposer. Il suffit, au contraire, pour la rejeter, de se rappeler que le monde sensible n'est qu'un monde des phénomènes, c'est-à-dire qu'il existe seulement, avec tous les objets qui lui appartiennent et avec tous

(1) On s'en rendra compte facilement en lisant ADICKES, *Kants Lehre der doppelten Affektion unseres Ich*, p. 40-41.

(2) Cf. BOUTROUX : *La philosophie de Kant* p. 103-104.

(3) BOUTROUX, *loc. cit.* et ADICKES, *Opus postumum*, p. 277, Note 2 et p. 352.

les rapports qui unissent entre eux ces objets, dans la perspective de la conscience déterminante et comme corrélatif de la puissance organisatrice de cette conscience. A l'intérieur de ce monde, le moi empirique, traité comme un substrat déterminé par des états de représentation ou comme un pouvoir répondant à des excitations extérieures par des perceptions et des réactions motrices consécutives à ces excitations, n'est lui-même qu'un construit; — sa situation dans le corps est purement fictive et idéale; l'introduction du corps comme intermédiaire entre les objets extérieurs et lui, l'idée que ces objets produiraient en lui par cet intermédiaire les *Empfindungen*, tout cela n'est qu'un mode de représentation que nous impose l'édification du système de l'expérience, et il en est de même en particulier pour la préexistence de l'objet relativement à la sensation car l'objet n'a ni existence psychologique ni existence en soi.

Les études que nous avons faites dans les pages antérieures fournissent un ensemble de preuves à l'appui de cette conception et permettent d'en éclairer certains aspects. Rappelons tout d'abord que la *lettre à Sömmerring* nous a montré qu'on ne pouvait parler pour l'âme que d'une présence virtuelle dans le corps (1); nous avons, d'autre part, mis en lumière, — en étudiant la critique de l'*idéalisme problématique*, la jonction des deux moi, la modalité existentielle de l'objet du sens externe, la genèse de l'espace et du temps, — que la passivité n'était pas une donnée que l'on constate ou une propriété appartenant à une chose en soi dont nous ne pouvons rien dire, mais un mode de rapport introduit dans la représentation ou dans la constitution du moi par lui-même en vue de l'édification de l'expérience; nous avons exposé dans ces mêmes chapitres et nous avons rappelé précédemment que

(1) Supra 218 (Note).

le réseau des constructions de la conscience transcendente se développe à l'occasion de l'*Empfindung* en passant d'abord par l'idée de l'action d'une chose sur l'esprit considéré lui-même comme une chose pour continuer ensuite par la détermination de ces deux choses comme phénomènes, cette dernière étape étant nécessaire pour légitimer la première et la première étant en réalité orientée vers elle comme vers son indispensable achèvement; ainsi la double affection qu'admettent d'ordinaire les commentateurs ne nous apparaît nullement comme ayant une réalité véritable; il n'y a pas une première affection du moi en soi par une chose en soi donnant un objet de première zone, puis une deuxième affection entre objets de première zone fournissant l'*Empfindung* comme dernière résultante à partir de laquelle le moi empirique construirait une représentation qui serait comme un objet de seconde zone; nous n'avons à faire en réalité qu'aux moments successifs d'une construction opérée par la conscience constituante, et l'affection de l'esprit par la chose n'est qu'une démarche initiale, analogue à la position de l'objet en vue de sa détermination ou à la synthèse intellectuelle par catégories astreinte à chercher dans la synthèse transcendente de l'imagination un nécessaire achèvement.

Nous avons enfin insisté à plusieurs reprises sur le fait qu'on doit toujours considérer l'objet comme un simple idéal de la liaison, et cela qu'il s'agisse de l'objet du sens externe ou de celui du sens interne, d'un objet particulier ou de l'ensemble des objets; l'*Univers*, l'*expérience*, l'*existence*, l'*entière détermination*, le moi empirique ne sont que des impératifs; ils sont contenus « identiquement » dans le dynamisme constructeur de l'esprit comme le cercle dans la loi génératrice du cercle, mais on ne saurait regarder tout ou partie d'entre eux comme déjà réalisés et attribuer par exemple à l'objet

du sens externe, situé dans un espace et dans un temps subrepticement hypostasiés, une préexistence réelle sur l'*Empfindung* qu'il viendrait provoquer. Cette préexistence elle-même fait partie du système des rapports à constituer, des rapports requis pour l'édification de l'Univers et pour la représentation ou la constitution du moi; elle n'existe donc que comme une réalisation possible ou plus exactement indispensable dans le dynamisme de la conscience déterminante; elle appartient à un système de relations qu'on pourrait appeler vérités éternelles parce qu'on ne saurait s'en passer dans la genèse de l'expérience; il y a donc une éternité ou une intemporalité de cette préexistence en ce sens que nous considérons un tel mode de relation comme nécessaire, mais cette nécessité de concevoir l'objet du sens externe comme préexistant ne peut être identifiée à une préexistence qu'il aurait effectivement au sein du temps transformé en une véritable chose en soi. Les deux sont inassimilables et nous avons déjà mis plus haut (1) en lumière une hétérogénéité du même ordre au sujet de la matière; dans le système de l'expérience la matière est le permanent relativement auquel toute succession doit être déterminée; elle y apparaît comme constituant l'ossature du monde, mais cette permanence n'est telle que dans le phénomène et elle ne saurait être confondue avec l'éternité de la loi par laquelle nous sommes précisément obligés de prendre toujours dans l'organisation de l'expérience la matière comme « base » et le permanent comme substrat. En d'autres termes, l'expérience n'est pas faite, elle est à faire; il n'y a pas d'objet qui ait été constitué quelque part dans l'inconscient par une affection mystérieuse du moi en soi par une chose en soi, *affection qui aurait réellement eu lieu* et qui aurait été suivie d'une réaction

(1) Supra 123-124.

non moins mystérieuse; il n'existe qu'une exigence éternelle de construire l'objet selon des lois déterminées et de le poser toujours dans cette construction comme ayant précédé l'*Empfindung* envisagée comme sa manifestation.

Les textes qui ont motivé l'interprétation de la doctrine dans le sens d'une double affection appartiennent surtout à la critique de l'*idéalisme problématique* et à l'*Opus postumum*. C'est là en effet que KANT a particulièrement insisté sur l'insertion du moi dans l'ensemble de l'Univers, sur son introduction inévitable dans le réseau des interactions, sur le dualisme de l'objet du sens externe et de la représentation, sur la nécessité de concevoir le premier comme cause directe de la seconde ou tout au moins comme la provoquant sous la forme d'une réaction. Mais la critique de l'*idéalisme problématique* ne doit pas être interprétée comme prouvant un retour de KANT au réalisme; elle appelle simplement, ainsi que nous l'avons indiqué (1), une modification dans la conception de la fonction spatiale, l'espace devant devenir milieu de l'affectant au lieu de rester milieu de l'affecté, — et une extension à la position même de l'objet, considéré dans son existence et dans sa matière, de la puissance spirituelle de détermination qui, dans les textes antérieurs, avait paru limitée à un regroupement, selon les lois catégoriales, du divers donné primitivement dans la passivité du sujet; or ces deux modifications apportées dans la conception du système ne pouvaient qu'accentuer le caractère idéal du cadre spatio-temporel du monde et faire passer la matière même du phénomène dans le domaine de l'idéalité (2).

Quant à l'*Opus postumum*, sa terminologie comme son esprit s'opposent complètement à une interprétation réaliste et ne permettent pas en particulier, nous semble-t-il,

(1) Supra 238-240.

(2) Supra 241 — et infra 462-463.

l'admission de la théorie de la double affection.

Signalons tout d'abord que, d'après cet ouvrage, si la *Wahrnehmung* est regardée comme un effet, ce n'est que dans le système de l'expérience et en vue de l'édification de ce système (1) ; il s'agit donc bien uniquement du phénomène de la perception et non de la perception elle-même envisagée dans sa genèse intérieure et dans sa loi de constitution.

D'autre part, la chose en soi nous est ici présentée comme n'étant qu'un être de pensée (*Gedankending*), un acte de position de l'entendement, une première étape de la détermination ou l'idéal de cette même détermination (2), et l'introduction de cette chose apparaît donc bien comme étant le moment initial d'un processus qui doit se poursuivre jusqu'à son plein achèvement.

Le caractère dynamique de l'opération se manifeste également dans toutes les formules où KANT reprend, mais en la développant et en la précisant, cette idée essentielle de la *Critique* d'après laquelle on ne peut retrouver dans l'objet que ce qu'on y a introduit. Sans doute, l'affirmation répétée de cet « *hineinlegen* » ne constitue point par elle-même une preuve décisive contre la double affection puisque les commentateurs qui admettent cette dernière thèse croient pouvoir distinguer un *hineinlegen* transcendantal qui se serait effectué d'une manière inconsciente et une opération subordonnée par laquelle nous retrouverions consciemment ce qui aurait été introduit ainsi dans l'objet par l'*hineinlegen* primitif; mais, d'une part, le corrélatif passif de cet *hineinlegen*, la matière qui devrait être organisée par l'opération originaire de l'entendement, n'a pas plus d'existence dans l'*Uebergang* que dans les ouvrages de la grande époque, et ADICKES lui-même reconnaît que KANT n'y parle nullement d'u-

(1) « Zum Behuf der Erfahrung » (KRAUSE 233 a et 363).

(2) Cf. *Supra* 423 (Note).

ne affection du moi en soi par la chose en soi; d'autre part, même en négligeant l'impression générale qui se dégage de l'ensemble des textes, impression tout à fait contraire à l'admission d'une thèse qui verrait dans cet *hineinlegen* une opération inconsciente, KANT nous déclare explicitement à plusieurs reprises que l'acte de liaison a lieu avec conscience (1).

Enfin jamais aussi nettement que dans l'*Uebergang* n'a été formulée l'affirmation que l'expérience n'est pas faite, mais à faire (2), que l'on doit la construire (*zimmern*) et la tisser (*gewebt*) (3) et l'on pourrait citer ici tous les passages de l'*Opus postumum* où il est dit que le sujet se pose, se fait, se constitue lui-même, car, dans cet ouvrage, le moi, le système de l'expérience et l'Univers sont, comme nous l'avons déjà indiqué, fréquemment identifiés; ils se comportent l'un à l'égard de l'autre comme naturant et nature, l'Univers étant réellement la manière dont le moi devient pour lui-même objet.

Les diverses remarques précédentes forment un ensemble de présomptions contre la double affection, mais un ensemble de présomptions seulement. ADICKES admettant que le moi empirique redouble en somme toutes les opérations du moi transcendantal, il est bien évident

(1) KRAUSE 214 et 365 : « Le lié ne peut jamais être connu comme tel par une simple intuition mais seulement par un acte de liaison accompagné de la conscience de l'unité du lien. »

D° 217 : « Le lié ne peut comme tel être perçu; ce qui peut l'être, c'est seulement l'opération de liaison dans l'espace et dans le temps dont on est conscient a priori en tant qu'acte. »

D° 246 : « Nous ne pouvons extraire de nos représentations sensibles rien d'autre que ce que nous y avons introduit pour la représentation empirique de nous-mêmes avec la conscience de sa production. »

D° 341 : « La représentation du lié comme tel n'est pas une intuition mais la conscience de l'opération de liaison du divers dans une intuition. »

D° 361 : « Nous ne pouvons pas intuitionner le lié comme quelque chose qui pourrait être donné (dabile) mais nous pouvons seulement avoir conscience de l'opération de liaison (compositio). »

(2) KRAUSE 166, 227, 228a, 233b.

(3) ADICKES C 333, p. 756; C 342, p. 757.

qu'on pourra toujours, à la condition d'accepter ce postulat, réserver aux actions de ce dernier les caractères que nous croyons devoir au contraire attribuer à celles du premier. Rien n'empêchera par exemple de dire que la conscience maintes fois affirmée comme devant accompagner l'opération du *zusammensetzen* appartient au moi phénomène et non pas au moi en soi. Il faut donc chercher une preuve plus décisive et elle nous paraît fournie par l'usage que l'auteur de l'*Uebergang* fait des expressions *phénomène indirect*, *phénomène de deuxième rang*, *phénomène du phénomène*.

Laissons de côté la conception de KRAUSE pour qui ces expressions désignent les propriétés de la matière aperçues par l'intermédiaire des mouvements de notre propre corps (1); la discussion de cette thèse, elle-même susceptible de modalités diverses, nous entraînerait trop loin; il est d'ailleurs manifeste qu'elle ne saurait s'accorder avec la généralité des textes que nous citons plus bas à moins d'être profondément transformée (2). Retenons seulement les interprétations de VAHINGER et de ADICKES (3). Si la théorie de la double affection est vraie, le *phéno-*

(1) KRAUSE, *op. cit.*, p. 74-76 : Le mouvement de mon bras quand je soulève une boule est le phénomène; le poids de la boule comme propriété physique de la boule est, en tant que j'en prends conscience par l'intermédiaire du mouvement de mon bras, phénomène d'un phénomène.

(2) On pourrait intégrer la thèse de KRAUSE à celle que nous considérons comme exprimant la véritable pensée de KANT en observant que la réciprocité, la *Wechselwirkung*, est posée a priori comme une exigence de l'expérience. Dès lors si on admet, ce qui d'ailleurs n'est pas la conception de KRAUSE mais paraît bien cependant résulter de divers textes de l'*Uebergang*, que nous avons une conscience directe des forces que nous exerçons sur notre corps, des forces correspondantes devront être attribuées à la matière et ces forces devront être construites d'une manière corrélatrice et symétrique aux nôtres en vertu de ce principe de réciprocité que nous avons reconnu comme nécessaire.

(3) M. ANDLER (*Op. cit.* LX et sq.) admet bien aussi un dualisme des opérations et il lui serait difficile de faire autrement puisqu'il considère l'action primitive du moi comme inconsciente, mais son inter-

mène direct devra être le produit de l'affection du moi en soi par la chose en soi, et les deux commentateurs devront être d'accord sur ce point; ils s'opposeront en revanche quand il s'agira du *phénomène indirect*; celui-ci sera identifié par VAIHINGER avec l'*Empfindung* causée dans le moi empirique par le phénomène direct tandis qu'ADICKES y verra le produit des opérations par lesquelles ce même moi empirique retrouve le phénomène de première zone et le complète en le revêtant des qualités secondes (1). C'est bien ainsi en effet que se présentent les deux thèses (2); mais elles ne paraissent s'accorder ni l'une ni l'autre avec la terminologie kantienne; ADICKES, critiquant la conception de VAIHINGER, admet qu'on pourrait invoquer en sa faveur quelques textes **mais** en très petit nombre; il concède que KANT aurait, d'une manière d'ailleurs exceptionnelle, considéré la sensation comme *phénomène d'un phénomène*. Cette concession même nous semble exagérée car les passages en question sont susceptibles de recevoir une interprétation identique à celle que comportent les autres (3). Quant à la théorie de ADICKES, elle n'est pas plus acceptable car les objets reconstruits par le moi empirique se distingueraient,

prétation diffère de celle de ADICKES en ce sens que cette action primitive et pure spontanéité et qu'ainsi le monde de la matière émane de la puissance spirituelle au lieu d'impliquer, comme chez le commentateur allemand, une passivité originaire; de plus, l'opération dérivée n'est pas ici une reconstruction à propos de l'*Empfindung*, mais bien plutôt une régression analytique dans laquelle nous retrouvons à l'intérieur du monde qui nous apparaît tout d'abord comme donné les conditions qui ont présidé nécessairement à sa constitution.

(1) Supra, 446 (note).

(2) VAIHINGER : *Zu Kants Widerlegung des Idealismus* p. 156 et sq.; ADICKES, p. 297-298.

(3) ADICKES, p. 300. — Le premier des textes invoqués (A 308) nous paraît signifier que le subjectif (*Wahrnehmung* au *Empfindung*) devient objectif et *phénomène du phénomène* dans l'ensemble de la conscience empirique. — Dans le second (A 286) qui correspond à KRAUSE 160, KANT veut dire que le sujet s'affecte extérieurement par l'objet qu'il a lui-même posé. En tant que le sujet reçoit l'impression de cet objet, il y a phénomène de cet objet mais, intrinsèquement consi-

d'après lui, comme nous l'avons vu, des objets du moi transcendantal par l'adjonction des qualités secondes ; or, comment admettre dans ces conditions que KANT nous répète constamment que le *phénomène du phénomène ou le phénomène indirect est la chose même* (1) ?

En réalité, l'*Opus postumum* doit être compris d'une façon tout à fait différente.

Le phénomène direct, c'est l'*Empfindung*, ou, plus exactement, car l'*Empfindung* est aveugle par elle-même, une manière d'envisager l'*Empfindung*, un premier moment de la constitution de l'expérience dans lequel l'esprit se considère comme réceptif vis-à-vis de la chose ; c'est donc le point de vue de l'*Empfindung* traitée comme *phénomène de la chose* ; c'est encore cette même *Empfindung* incorporée à l'espace et au temps comme milieux de réceptivité à l'égard de la chose, comme formes selon lesquelles l'esprit serait impressionné, soit par lui-même comme chose dans le retentissement empirique de son acte quand il s'agit du sens interne, soit par une chose inconnue = x quand il s'agit de l'espace et des phénomènes du sens externe ; c'est enfin l'espace et le temps

déré comme construction de l'esprit, cet objet est *phénomène du phénomène*. — Enfin dans le troisième (A 296) l'occupation de l'espace, la simple coexistence est un phénomène, mais la liaison de ce qui peuple l'espace et la représentation de son action sur le corps est *phénomène du phénomène*. L'idée exprimée dans ce dernier texte nous paraît être la même que celle que nous avons exposée plus haut dans l'étude de la critique de l'*Idéalisme problématique* à propos du passage de l'espace subjectif à l'espace objectif.

(1) Infra 461-462 (note). On est surpris de voir ADICKES, qui cite dans son travail sur l'*Opus postumum* les textes dont nous donnons plus loin la traduction, leur attribuer un sens diamétralement opposé à celui qu'ils comportent manifestement. Il nous dit en effet dans *Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich*, p. 24, que l'*Uebergang* « désigne ces choses en soi dans l'entendement physique comme des phénomènes de premier ordre (de premier rang) ou encore comme des phénomènes directs », et que « s'opposent à eux les phénomènes de deuxième ordre (de deuxième rang) ou les phénomènes indirects, nommés aussi fréquemment « phénomènes du phénomène. » La lecture des passages considérés suffit à faire rejeter immédiatement cette interprétation.

envisagés comme cadres des impressions reçues ou susceptibles de l'être et provenant de la chose en soi (1).

Le *phénomène indirect*, le *phénomène du phénomène*, le *phénomène du deuxième ordre*, c'est l'ensemble des termes au moyen desquels nous arrivons à nous représenter, ou, plus exactement, à construire, la position de l'*Empfindung* en nous, avec la conscience d'être précisément nous-mêmes à l'origine de cette opération ; c'est donc l'Univers avec tous les rapports qui le constituent, c'est l'unité de l'expérience, c'est, pour employer le langage de l'*Uebergang*, le système des forces motrices, c'est la matière comme remplissant l'espace et comme agissant sur nos sens, dans la mesure où cette matière n'a pas été posée *directement* « par hypothèse » en partant d'une *Empfindung* à expliquer et en remontant de l'effet à la cause, mais *indirectement*, « par postulat », en nous appuyant sur les nécessités mêmes de la construction du monde (2). Et le point de vue du *phénomène indirect* est en même temps celui du *phénomène de l'esprit* car maintenant nous ne nous considérons plus comme affectés par la chose mais par l'objet que nous avons nous-mêmes construit (3).

(1) Il s'agit alors, comme nous venons de le dire, d'un premier moment de la constitution de l'expérience, moment légitime et même nécessaire, mais cette attitude représentée par le *phénomène direct* peut être étendue à la réceptivité vis-à-vis du phénomène considéré illusoirement comme une chose susceptible d'être trouvée *directement* dans la passivité du moi, c'est-à-dire qu'elle peut être érigée en absolu dans une conception empiriste de l'esprit et dans une conception réaliste de l'Univers : le *zusammengesetzt* est alors regardé comme un donné ; nous avons à faire à un « *vitium subreptionis* », à un « *Schein* » provenant de l'« amphibologie de la réflexion ». (KRAUSE 227).

(2) La matière est en effet le seul instrument dont nous disposons pour concevoir comment notre sens est affecté ; elle est le « *moyen terme* » (Mittelbegriff) entre notre puissance constituante opérant a priori et les impressions de notre sensibilité, puisque ce quelque chose posé par la première l'est précisément en vue d'affecter cette dernière par l'intermédiaire du mouvement.

(3) KRAUSE 150, ADICKES A 436 f, p. 292 : Après nous avoir dit que

Nous retrouvons en somme ici dans les grandes lignes les idées déjà développées dans la *Critique* et dans les *Prolégomènes*. Le *phénomène direct* correspond sensiblement à la série subjective, à la conscience empirique de mon existence et au jugement de perception; le *phénomène indirect* correspond à la série objective, à l'expérience interne et au jugement d'expérience; dans son intervention nous remarquons encore une fois ce « *punctum flexus* » dont nous avons parlé plus haut, ce moment où entre en jeu la conscience déterminante et où nous apercevons d'un seul coup tous les phénomènes comme devant

l'intuition pure du divers dans l'espace est la forme du phénomène direct; du phénomène du premier degré, KANT continue ainsi : « La combinaison des perceptions-phénomènes dans le sujet en vue de l'expérience est à son tour un phénomène du sujet ainsi affecté; elle est la manière dont il se représente lui-même et, par conséquent, un *phénomène indirect*, un *phénomène du 2^e ordre*, un *phénomène du phénomène* des perceptions dans une conscience, 'est-à-dire un *phénomène du sujet* qui s'affecte lui-même... »

KRAUSE 153 a, ADICKES A 438 f, p. 303 : « Il faut ici faire une distinction : l'objet de l'intuition empirique est d'abord donné a priori à l'esprit dans l'intuition pure (espace et temps) comme le substrat de la liaison, et cela provient du fait qu'il est pensé dans le phénomène d'après la relation subjective du divers des perceptions; — puis le sujet, s'affectant lui-même, est son propre objet, devient ainsi *phénomène du phénomène* et arrive seulement par là à l'unité de l'expérience. »

KRAUSE 203, ADICKES A 440, p. 304 et p. 656-657 : « Le phénomène subjectif et indirect, — car le sujet est pour lui-même un objet de la connaissance empirique et cependant se fait aussi lui-même objet de l'expérience; en s'affectant dans cette expérience il devient le *phénomène d'un phénomène*. » Le terme « subjectif » rapproché ici de celui d'indirect ne doit pas nous étonner; il est souvent employé dans l'*Uebergang* pour désigner ce qui relève des lois de la conscience déterminante.

KRAUSE 194 et 209 b : « L'objet d'un *phénomène indirect* est la chose même, c'est-à-dire une chose telle que nous ne pouvons l'extraire de l'intuition que dans la mesure où nous l'y avons introduite, dans la mesure où elle est le produit propre de notre pouvoir de connaître. »

KRAUSE 211 a : « Le *phénomène d'un phénomène* est ce grâce à quoi le subjectif est objectivement pensé parce qu'il est représenté a priori. »

KRAUSE 211 b, ADICKES A 292, p. 299 : « Ce qui, métaphysiquement considéré, doit être compté au nombre des simples phénomènes, est, au point de vue de la physique, la chose en soi elle-même (*phénomène*).

former une unité sous la loi de cette conscience, c'est-à-dire comme devant constituer un Univers. Les modifications qui ont été apportées au dessin primitif ont surtout leur origine dans l'impossibilité constatée par KANT de construire le monde en opérant simplement une distribution nouvelle d'impressions sous les lois a priori que nous fournissent les cadres logiques transformés en catégories par l'intervention de l'idée d'objet, — et dans la nécessité où il s'est trouvé d'insérer dans cet Univers un quelque chose susceptible d'affecter nos sens, en un mot de poser une existence, celle de la matière pourvue de forces motrices qui apparaît désormais comme une exigence de la constitution même de l'expérience (1).

L'introduction de cette matière envisagée comme un *phénomène de l'esprit*, comme le produit d'un acte spirituel et non comme une donnée passive insérée dans le moi en soi par la chose en soi, contrairement à ce que

ne du phénomène) et peut, en tant que simple forme de la liaison, être connu a priori. »

KRAUSE 211 c. : « *Le phénomène du phénomène* pensé dans la liaison du divers est le concept de l'objet même. »

KRAUSE 212, ADICKES A 292, p. 301, note 3 : « Car des phénomènes peuvent seuls être donnés a priori et ce qui est pensé, *le phénomène des phénomènes*, ce sont les objets des sens. »

KRAUSE 227, ADICKES A 287, p. 297, note 2 : « Amphibologie des concepts : de ce qui nous frappe empiriquement et n'est que phénomène sauter à l'expérience ; [c'est bien là un saut] car cette expérience devrait être [considérée comme] un *phénomène d'un phénomène* et l'expérience ne peut pas être éprouvée comme une représentation qui nous frappe mais elle doit être faite. »

ADICKES A 285, p. 295, note 1 : « La physique a à faire avec des *phénomènes des phénomènes*. » A 302 do : « Le système seul est *la chose même*. » A 449 d° : « Le système des forces motrices est la chose même » A 3000 d° : « *Le phénomène indirect*, c'est-à-dire le *phénomène du phénomène* dans la connaissance empirique de l'appréhension des forces motrices est de nouveau dans l'expérience *la chose même*. »

ADICKES A 291, p. 303, note 1 : « 1) *Le phénomène direct* ; 2) *le phénomène indirect*, le *phénomène du phénomène* dans un système ; celui-ci représente *la chose même*. »

(1) C'est ainsi, par exemple, que la position de la matière est justifiée *indirectement* par les nécessités de l'expérience, exactement comme l'était, dans la *Critique*, la loi de causalité.

pensent VAIHINGER et ADICKES, entraîne une extension au contenu de l'Univers de l'idéalité qui semblait tout d'abord réservée à sa forme et fait entrer ce même contenu dans la sphère d'action de la conscience déterminante considérée non pas seulement comme pouvoir d'organisation mais comme pouvoir de position. Cette idéalité matérielle et cette extension de la puissance de la conscience s'imposaient, à vrai dire, dès l'origine ; elles étaient une conséquence inévitable de la transformation du temps subjectif, milieu des *Empfindungen* et des phénomènes psychologiques passifs en temps objectif de l'expérience, mais deux raisons empêchaient de l'apercevoir : d'une part, dans le domaine de l'expérience interne, les *Empfindungen*, même transférées au moi-objet pour en constituer les déterminations, paraissaient rester des *Empfindungen*, et conserver leur réalité psychologique ; d'autre part, dans le domaine de l'expérience externe, KANT montrait une certaine indécision relativement à la nature de ce qui remplit l'espace, y plaçant tantôt l'*Empfindung* elle-même, tantôt ce qui lui correspond, et il ne parvenait pas à s'affranchir, ainsi que nous l'avons vu, de l'idée d'un espace, forme de réceptivité vis-à-vis d'un x inconnu. De là des tâtonnements et des hésitations qui ne cessent même pas quand la critique de l'idéalisme problématique a mis pleinement en lumière les exigences de la doctrine et auxquels les thèses de l'*Uebergang* mettent seules un point final.

Conclusion

« Quand il s'agit de la forme de tous les objets des sens, nous déclare l'*Uebergang*, l'esprit de l'homme est le Dieu de *Spinoza*, et l'idéalisme transcendantal est un réalisme en un sens absolu... (1) ». « Le *Kosmotheoros*, lisons-nous encore dans cet ouvrage, crée lui-même a priori les éléments de la connaissance du monde et construit dans l'Idée la vision de cet Univers dont il est aussi l'habitant (2) ». Si l'on ajoute qu'il en est l'habitant, non pas d'une manière originaire, mais seulement comme phénomène, par une autoposition ou par un mode de représentation, on trouvera dans ces deux textes une expression très exacte de la théorie kantienne de la conscience déterminante et de ses résultats.

Nous avons pu suivre dans les études précédentes les principales démarches de cette conscience comme pouvoir constructeur; nous l'avons d'abord vue se distinguer de son propre sillage, du contre-coup, du « *reflectiren* » qu'elle produit dans la sensibilité du moi passif ; c'est ainsi que se réalise l'opposition de l'acte et de l'événement, celui-ci étant d'ailleurs encore un événement subjectif, limité à l'individu qui en est le siège, et différent par conséquent de ce que sera plus tard l'événement objectif ou événement d'Univers; — nous avons ensuite

(1) ADICKES C 384, p. 756.

(2) ADICKES C 333, p. 756.

assisté à la constitution de la succession subjective, c'est-à-dire à la formation d'une série dans laquelle je me considère comme un substrat déterminé uniquement par mes états de représentation; à ce stade de l'opération, je ne m'attribue que les états dont j'ai conscience et je m'apparais donc relativement à eux comme identique et permanent. — Puis s'effectue la conversion qui nous fait passer du subjectif à l'objectif, de la conscience interne à l'expérience interne, conversion opérée grâce à l'introduction du spectateur étranger des *Paralogismes* qui me contemple dans le temps; ce spectateur étranger, je puis d'ailleurs l'être et je le suis même nécessairement pour moi à un moment du développement de cette dialectique; son intervention n'est autre en somme que celle de la conscience transcendente au sens étroit du mot, c'est-à-dire de la conscience envisagée comme véhicule des catégories et comme copule d'Univers. Dans cette nouvelle attitude, pour réaliser son acte constituant, pour arriver à se situer lui-même et à situer ses propres phénomènes en lui, l'esprit est obligé de faire appel aux objets du sens externe, de ne plus prendre son moi passif comme substrat permanent mais de le remplacer par la matière qui devient alors le fondement de toute détermination et l'ossature du monde; désormais la série subjective se disloque, l'âme ne pense pas toujours et elle apparaît comme en interaction avec les phénomènes d'Univers par l'intermédiaire du corps.

En prenant conscience des différentes phases à travers lesquelles se poursuit ainsi le processus de genèse, nous sommes en mesure tout d'abord de déceler et d'éviter les paralogismes : ayant introduit la permanence du moi dans la constitution de la série subjective nous voyons bien que nous ne saurions regarder cette permanence comme identique à celle qui peut être attribuée à un objet d'Univers et nous ne saisissons pas moins claire-

ment l'impossibilité d'assimiler la conscience transcendente, copule et loi intérieure de tous les phénomènes objectivement représentés, au substrat déterminé par une série de représentations considérées comme des événements. La même méthode de reconstitution intérieure nous permet d'apercevoir l'adéquation ou l'inadéquation d'un groupe de conditions ou d'opérations avec une fin définie; si nous nous donnons par exemple une vision précise du moi passif figuré sous la forme d'une ligne le long de laquelle viennent s'échelonner ses états comme autant de termes successifs, aucune association entre ces termes ainsi posés, aucune comparaison logique destinée à dégager en eux ce qu'il y a de général ne pourra nous faire sortir du plan où nous nous sommes installés et ne nous permettra de passer sur celui de l'objet; en transférant alors à l'objectivité une formule qu'HAMELIN applique à l'idée de cause, on pourra dire que l'objectivité se défend contre l'illusion avec laquelle on voudrait la confondre (1); et elle se défend en effet avec la même netteté, avec la même précision que le ferait un être mathématique relativement à une loi génératrice qui serait incapable de le produire, tel le cône relativement à la rotation d'un demi-cercle. Enfin et surtout, dans ce développement organique du système du monde, nous voyons chaque combinaison synthétique partielle recevoir une double justification : la réalisation de son dessin intuitif prouve en effet sa possibilité, tandis que sa référence à la synthèse finale en démontre la nécessité; c'est ainsi, par exemple, que nous avons aperçu l'intervention indispensable du sens externe dans l'édification de l'expérience, le sens externe étant conçu, non pas comme un objet de constatation empirique, mais comme un mode de rapport dont nous pouvons a priori réaliser le schème et sans lequel

(1) *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, p. 211.

nous ne saurions arriver ni à constituer l'expérience interne ni à conférer l'existence aux objets d'Univers.

La méthode transcendente consiste dans l'ensemble de ces procédés de construction et de contrôle où la conscience opérante s'aperçoit immédiatement comme une autonomie et la démonstration de cette autonomie est le principal résultat de la philosophie critique, résultat dont on ne saurait exagérer la valeur si on considère les conséquences qu'elle entraîne relativement à la conception de l'esprit et de sa destinée ; il est donc particulièrement important qu'elle échappe à toute contradiction et qu'on puisse y voir une acquisition définitive ; or, si manifeste que paraisse être l'autonomie en question, si directement saisissable qu'elle soit dans l'acte constructeur lui-même, il n'en reste pas moins qu'elle est loin de se présenter toujours dans les ouvrages de la grande période critique sous une forme claire et distincte et qu'elle y est au contraire constamment compromise par des thèses qui semblent incompatibles avec elle. Les incertitudes et les hésitations qu'on remarque sur ce point et dont nous avons suivi les manifestations diverses dans le détail des textes peuvent se ramener à trois raisons essentielles : préoccupé surtout par le problème de l'objectivation, KANT a paru souvent faire intervenir trop tard l'activité spirituelle et soustraire ainsi à son intervention un groupe important de combinaisons synthétiques dont certaines n'ont peut-être qu'une valeur fictive mais qui, réelles ou hypothétiques, ne peuvent être considérées comme s'opérant d'elles-mêmes en dehors de l'initiative de l'esprit et d'une loi formelle de constitution ; — d'autre part, il n'est pas resté constamment fidèle à la distinction de l'événement et de l'acte, du constructeur et du construit, de la représentation comme manifestation de la conscience déterminante et de cette même représentation comme affection du moi passif ; — enfin, alors que sa philosophie paraissait l'y conduire cependant

d'une manière nécessaire, il n'est point parvenu, avant l'*Uebergang*, à préciser le mode de présence de l'esprit à lui-même comme puissance constituante ; un dilemme, en effet, domine toute son argumentation contre la psychologie rationnelle : ou bien l'esprit sera, pour ainsi dire, averti de son existence par une révélation strictement empirique, par une sorte de choc sur lui-même, et il sera alors inévitablement conduit à s'ignorer éternellement comme chose en soi puisqu'il ne pourra que répondre à ce choc par une construction opérée selon les lois de la constitution de l'expérience, — ou bien il devra déterminer a priori son essence et son existence en s'appuyant, s'il le possède, sur le concept général de l'être pensant ; entre les deux termes de ce dilemme, dont le second n'est d'ailleurs posé que pour être éliminé, on ne saurait trouver aucune place pour la possession originaire de soi dans l'acte, et il faut attendre l'*Opus postumum* pour qu'une contribution décisive soit enfin apportée à la solution de la question.

Les trois raisons que nous venons d'indiquer ont une importance inégale et ne sont pas, d'autre part, entièrement indépendantes les unes des autres ; si nous négligeons les imperfections de détail qu'on peut apercevoir dans l'énumération des fils de la trame, imperfections que KANT reconnaît lui-même et qui ne sauraient compromettre les résultats généraux du système, nous constatons que l'introduction trop tardive de l'activité spirituelle provient, soit de l'admission d'un certain réalisme psychologique provenant lui-même d'une confusion entre le constructeur et le construit, entre le moi sujet et le moi objet, d'une attribution de conscience et d'intériorité à ce qui devrait être simplement envisagé comme un produit ou comme un représenté, — soit d'une absence d'intégration à l'esprit de la copule de genèse concernant les différentes opérations et en particulier la constitution du cadre spatio-tem-

porel. Cette intégration s'effectuera normalement lorsque l'auteur de l'*Uebergang* sera d'une manière définitive en possession de la théorie de l'autoposition de la faculté de penser ; et, pour réduire l'extension illégitime du réalisme psychologique, il suffira, semble-t-il, d'appliquer rigoureusement la méthode transcendente : il n'existe pas, en effet, de moi passif directement conscient de sa passivité comme d'une réalité préalable mais seulement un moi qui se constitue ou qui se représente comme passif dans et pour l'édification du système de l'expérience ; il n'existe pas non plus un moi que sa conscience révélerait à lui-même comme un substrat affecté par des états de représentation ; la subjectivité n'a aucune valeur absolue ni primitive ; elle est construite et non donnée ; on ne saurait enfin parler d'une synthèse subjective de l'appréhension puisque les phénomènes n'apparaissent précisément comme subjectifs qu'au sein d'une construction effectuée par la conscience déterminante et où le moi affecté ne peut être regardé que comme un objet ; on ne doit, par conséquent, envisager que comme des tâtonnements provisoires, comme des imperfections momentanées et partielles de forme ou de pensée, comme des procédés d'exposition motivés dans certains cas par les nécessités d'une argumentation ad hominem, l'ensemble des thèses dont nous avons suivi le développement sinueux et parfois peu cohérent dans l'étude du fonctionnement autonome de l'imagination et dans celle des jugements de perception ; mais l'*Uebergang*, sans apporter sur tous les points une lumière entièrement satisfaisante, nous montre assez clairement comment ces pseudo-réalités psychologiques doivent être ramenées au rôle de simples moments dans la constitution du monde et du moi.

Nous venons de voir que l'attribution de certains groupements de phénomènes à une zone psychologique étrangère à la conscience déterminante pouvait être consi-

dérée comme le résultat d'une imparfaite distinction entre le moi constructeur et le moi construit, entre le moi sujet et le moi objet ; mais nous avons supposé qu'il ne s'agissait là que d'une application inexacte ou insuffisante d'un principe qui, par ailleurs, serait incontesté. Plus grave est évidemment la confusion quand elle porte sur le principe lui-même ; or, nous savons que, dans les textes où il parle de la relation des deux moi, KANT semble hésiter sur la nature du moi empirique et traiter celui-ci alternativement comme un sujet et comme un objet ; cette indécision concerne un des points les plus importants de la philosophie critique et elle paraît autoriser deux interprétations du système dont l'une compromet irrémédiablement l'autonomie de l'esprit. Si le *je* n'est pas soustrait à la loi du temps, si le temps n'est pas inséré dans le moi comme pouvoir de représentation tandis qu'il n'englobe le moi qu'à titre de représenté, si nous abandonnons le dualisme essentiel du « *continens* » et du « *contentum* », si en un mot nous réintroduisons dans le monde sensible l'activité spirituelle, nous perdons tout le bénéfice de la révolution kantienne, car DESCARTES lui aussi avait fait du *je pense* une puissance constructive et toutes les difficultés du *cogito* provenaient uniquement chez lui du caractère absolu du temps, de l'intégration du *je* à l'Univers qu'il aurait dû constituer. Sans doute dira-t-on qu'il ne s'agit que du moi empirique et non du moi transcendantal et que la temporalité affecte le premier sans atteindre le second, mais une telle solution est inadmissible, et nous l'avons bien constaté à propos du problème de la double affection ; elle nous ramène tout simplement à un réalisme dont on affirme d'une manière purement verbale qu'il se résoudrait à un point de vue supérieur dans un idéalisme ; et, s'il est impossible de nier, sur cette question, toute incertitude dans la pensée kantienne, on peut, du moins, montrer que la critique de l'idéalisme problématique et l'Ueber-

gang n'apportent aucune confirmation à la thèse qui fait du moi empirique un véritable sujet.

Enfin, sur le troisième point que nous avons signalé, l'autonomie de la pensée est mise en péril par le refus de voir dans les caractères de la conscience les déterminations mêmes de l'esprit. La doctrine se présente ici comme recélant une véritable contradiction ; quand il s'agit de fonder l'édifice du savoir et de nous faire assister à la genèse de l'Univers, la conscience transcendente est nettement distinguée du sens interne, elle est immédiate et première ; elle joue le rôle d'unité apportante tandis que l'objet ne possède qu'une unité apportée. S'agit-il du sujet, l'immédiateté disparaît ; nous ne trouvons plus en nous que le choc du moi sur lui-même, que sa manifestation intérieure et dérivée dans la sensibilité, qu'une intuition empirique indéterminée dont le point de référence correspondant, d'abord posé comme une chose = X, devra être ensuite représenté selon les lois générales qui président à l'organisation du système du monde ; la conscience s'est complètement évanouie au profit du sens, l'activité au profit de la passivité, et l'esprit est devenu pour lui une réalité inconnaissable. La spiritualité se trouve ainsi atteinte, en quelque sorte, sur la totalité de son trajet ; la spontanéité, immanente à la fois et transcendante à ses manifestations, qui se prolonge en elles tout en les dépassant, qu'on peut y retrouver par analyse réflexive, et qu'on peut enfin réaliser indéfiniment dans une multitude illimitée d'expressions, est remplacée par la position d'un *quid* dont il y aura uniquement des « *apparentia* », c'est-à-dire des traductions sensibles ou des modes de représentation sans aucun rapport d'intériorité avec la chose qui apparaît. La perception devient alors un simple phénomène et cesse d'être l'achèvement d'un acte ; sa réalité objective est sacrifiée à sa réalité formelle ou traitée comme une qualité donnée ; nous perdons encore une fois,

sous une forme différente de celle que nous avons indiquée plus haut, le bénéfice de la distinction du jugement et de l'événement. Or il est bien évident que l'introduction de la conscience déterminante équivaut à la position du sujet comme tel et que la position du sujet équivaut à son tour à celle d'un en soi qui est en même temps un pour soi ; si le sujet est en lui-même originairement, il est aussi pour lui-même ; s'il est au delà de la sensation, au delà du sens interne, c'est qu'il se possède avant de s'impressionner, et on ne saurait légitimement faire disparaître ou considérer comme inexistante cette possession de soi après en avoir fait la clef de voûte de la philosophie de l'objet. Mais, comme nous l'avons plusieurs fois remarqué, puisque l'esprit est activité et non pas chose, il ne saurait se saisir autrement qu'agissant ; c'est donc seulement dans la *Selbstsetzung* ou dans la *Selbstthätigkeit* que la conscience de soi est possible ; il faut arriver en quelque sorte à isoler cette activité, à s'absorber en elle comme en un système fermé sur lui-même, antérieur à l'événement, mais accompagné de lumière intérieure, à se confondre avec la copule de position, copule qui unit la loi éternelle du *je* ou du monde à la représentation correspondante chaque fois qu'elle se produit. Tandis que dans la conception kantienne de la grande période critique l'essence et l'existence relèvent du domaine de la construction, que l'existence, en particulier, est atteinte par une série de déterminations commençant par le concept, continuant par l'intuition pure et s'achevant avec l'intuition empirique, nous avons au contraire à faire ici à une essence et à une existence qui s'affirment d'elles-mêmes ; la pensée, dirions-nous, est affirmation et non pas objet d'affirmation ; la puissance réflexive qui, d'ailleurs, conduirait elle-même à des conclusions identiques si on la considérait en tant que telle et non dans ses productions, ne peut servir qu'à appro-

fondir un acte qui a une existence préalable, auquel il n'y a rien à ajouter ; si le Verbe intervient, ce n'est jamais que comme instrument de médiation pour une reprise de la position de soi mais jamais comme instrument de construction. Et cela est vrai pour tout caractère du moi : éternité, unité, personnalité lui appartiennent originellement sans qu'on ait à en sortir ; il ne s'agit ici ni d'analyser ni de réaliser une synthèse ; il s'agit d'être tout simplement. Nous avons montré comment la philosophie kantienne devait conduire inévitablement à ce problème de la présence, qu'il fût question du *je*, des catégories, de l'espace et du temps ou de l'Idée d'Univers. Et, même si les conditions qui, seules, d'après l'auteur de la Critique, permettraient l'édification d'une psychologie rationnelle, étaient réalisées, le problème ne serait pas éliminé. Serions-nous, en effet, capables de nous élever jusqu'au principe d'autodétermination qui ferait apparaître notre nature comme nécessaire, pourrions-nous fixer a priori nos caractères constitutifs en nous appuyant sur le concept de l'être pensant, qu'il nous faudrait encore savoir comment ce principe ou ce concept se manifestent dans l'esprit et comment nous les y trouvons ; nous l'avons vu d'ailleurs en examinant ce qui se passe dans le domaine moral où la loi joue au point de vue pratique le rôle que devrait jouer, s'il existait, le concept de l'être pensant au point de vue théorique et permet de décider a priori sur une propriété, la liberté, qui doit appartenir nécessairement à tout être raisonnable. KANT est bien obligé de se demander comment s'affirme cette loi ou comment elle est affirmée ; il se montre alors aussi embarrassé que devant la question du *cogito*, et, de même que la représentation *je* déchoit dans le *je pense* au rang de simple proposition empirique, le « *factum rationis* » qu'est la loi morale devient une simple « *res facti* ». Le grand mérite de l'*Uebergang* est précisément de mettre le système en accord avec

lui-même ; pour arriver à ce résultat il n'y avait rien à ajouter ; il suffisait de ne pas retrancher et de cesser d'omettre ou de nier d'une manière systématique l'existence d'une conscience à laquelle on avait intégré à la fois l'Univers et le moi construit. On peut reprocher à cet ouvrage de ne pas avoir encore tiré suffisamment parti des caractéristiques internes du sujet pour la connaissance de ce même sujet, mais du moins doit-on constater que la conscience y a véritablement conquis son autonomie et fait reconnaître sa réalité. L'*Uebergang* nous apporte même ici une contribution supplémentaire ; non seulement il libère l'activité, mais il modifie profondément, du côté de l'esprit, la notion de phénomène ; celui-ci devient un mode de constitution de soi et cesse d'être un mode de représentation auquel répondrait une *res cogitans* comme un représenté ; tandis que dans la *Critique* et les *Prolégomènes* l'activité s'évanouissait au profit de la chose, dans l'*Opus postumum*, c'est la chose qui disparaît au profit de l'activité (1).

On peut donc considérer que, dans la dernière philosophie de KANT, le *cogito* comme puissance déterminante s'est complètement affranchi, qu'il a triomphé de toutes les hésitations et de toutes les résistances ; sans doute reste-t-il des difficultés à résoudre, des imperfections de détail à corriger, des lacunes à combler, mais il ne s'agit plus réellement que d'un achèvement ou d'une mise au point, et la méthode transcendentale, en même temps qu'elle n'est pas autre chose que le fonctionnement même de la pensée en exercice, nous fournit l'instrument avec lequel nous pouvons indéfiniment améliorer et approfondir la conscience de ce fonctionnement.

(1) VICTOR DELBOS croit apercevoir une transformation analogue dans la doctrine du caractère et dans celle de la liberté depuis la *Critique de la raison pure*, en passant par les *Fondements de la Métaphysique des mœurs* et la *Critique de la raison pratique*, pour aboutir à la *Religion*. (Textes indiqués supra, 384.)

Nous devons alors nous demander si, contrairement aux idées généralement admises, il ne faudrait pas chercher tout le bénéfice positif de la philosophie kantienne dans cette conquête de l'esprit par lui-même, dans cette prise de possession par soi de la pensée, au lieu de l'apercevoir dans la justification de la science et de son objectivité. Or, les études que nous avons faites nous permettent de répondre par l'affirmative. Puissance génératrice des rapports d'Univers, autonomie de leur constitution, l'esprit peut bien avoir la certitude de se retrouver en eux ; source et principe de la Nature, il peut déclarer avec sécurité qu'elle renferme nécessairement ce qu'il y a introduit selon ses propres lois, mais il ne saurait aller plus loin ; le domaine de ses assertions légitimes ne dépasse pas le réseau des relations avec lesquelles il a tissé le monde sensible ; il ne répond pas pour les choses, il ne répond que pour lui-même (1) ; la sensation, dont l'origine est inconnue, ne peut être enchaînée par les constructions de la conscience déterminante malgré les efforts tentés dans cette direction par l'auteur de l'*Uebergang* ; pourrait-on la considérer toujours, et cela est impossible, comme le contre-coup ou l'épiphénomène d'un mode d'action défini, qu'elle n'y serait jamais rattachée que par un lien synthétique sur le trajet duquel un X mystérieux viendrait s'insérer. Ainsi, à l'intérieur du système du monde, nous sommes impuissants à légiférer pour la sensation, nous ne pouvons lui imposer la régularité que le principe du déterminisme, facteur essentiel de la constitution de l'expérience dans le système de KANT, paraîtrait exiger ; et, même en admettant un assouplissement de la méthode et une modification de la conception de la raison, en cessant d'astreindre l'activité spirituelle à des lois fixées ne varietur, en la regardant plutôt comme un pou-

(1) BRUNSCHVIG : *Le progrès de la conscience*, t. II, § 368, p. 793.

voir capable d'inventer indéfiniment des formes nouvelles au contact des faits et sous la sollicitation des problèmes, nous ne savons pas si le divers se laissera ordonner, c'est-à-dire s'il sera possible dans tous les cas de faire correspondre à l'*Empfindung* ce que nous appelons un objet ; la conception kantienne ne confère donc pas à la science une garantie de certitude mais uniquement une garantie de conformité aux exigences de la conscience constructive dont elle est le produit.

En parlant de la philosophie de LACHELIER, M. BRUNS-CHVIGG a dit que, par l'introduction de la théorie des trois consciences, elle avait « rompu le charme qui tenait captive l'âme du spinozisme » (1) ; nous dirions volontiers de notre côté que le Kantisme a réalisé l'émancipation de la Sagesse. Celle-ci avait toujours essayé d'apercevoir les choses dans la perspective de Dieu et d'intégrer ainsi l'Univers à l'esprit ; mais une conception réaliste de cet Univers l'empêchait de triompher du dualisme qui soumettait aux vicissitudes de l'ordre des causes le principe de l'ordre rationnel ; c'est ce qui donne un caractère si nettement pessimiste, malgré ses prétentions inverses, à la philosophie stoïcienne telle qu'elle apparaît en particulier dans les *Pensées* de MARC AURÈLE. KANT, au contraire, oppose le moi constructeur et le moi construit, le moi de la conscience déterminante et le moi déterminé qui appartient à l'ordre des phénomènes, le moi éternel dont le temps n'est qu'une manifestation et le moi temporel qui est une représentation ou une production réalisée par le premier ; les deux termes ne sont plus désormais sur le même plan. L'apparition et la disparition du moi dans le monde sensible, sa mise en rapport avec d'autres réalités qui sont traitées comme lui étant homogènes, son insertion dans un réseau de relations réciproques, sa sou-

(1) *L'orientation du rationalisme*, Revue de *Metaphysique et de Morale*, Juillet-Septembre 1920, p. 322.

mission au principe des lois, les interruptions que nous sommes amenés à admettre dans la succession de ses déterminations, la conception qui fait de la sensation un produit des objets extérieurs agissant sur l'esprit par l'intermédiaire du corps, tout cela se justifie par l'édification du système de l'expérience et mérite par conséquent le nom de phénomène mais passerait au rang de simple illusion (blosser Schein) si on prétendait le transférer au moi transcendantal. Ajoutons enfin que, tout en n'arrivant pas à soustraire l'esprit au devenir, la Sagesse tendait aussi à faire évanouir la conscience et la personnalité en les considérant uniquement comme des modalités de la pensée divine ; or le Kantisme, contrairement aux interprétations les plus fréquentes de ses commentateurs et de ses disciples, n'est pas une doctrine panthéistique ; la loi éternelle de réalisation est chez lui intérieure à la conscience ; elle lui appartient tout aussi bien que la manifestation particulière dans laquelle elle se traduit en la dépassant ; elle n'est pas à proprement parler participable par d'autres sujets, elle leur est seulement transférable, ce qui montre que chaque moi forme un système fermé et complet ; et, s'il en est ainsi, nous pouvons bien dire que le Kantisme nous permet réellement de saisir notre éternité : *experimur nos aeternos esse*.

Il s'agit alors de savoir si, précisément, cette libération de la Sagesse ne nous révèle pas son impuissance à nous fournir, selon l'expression qu'emploierait M. BLONDEL, l'*X* de notre propre équation. Car il importe peu que la conscience se conquière elle-même si elle ne conquiert par là que l'unité de l'intuition créatrice. Qu'on insiste sur l'immanence en intégrant au moi le principe du jeu indéfini des formes ou sur la transcendance en parlant de communion avec une pensée divine, rien n'est changé à la position du problème, et les deux conceptions sont également déficientes relativement à la satisfaction de l'esprit.

En lui montrant son rôle de constructeur, en mettant en lumière dans le *cogito* son pouvoir de genèse et de détermination, le Kantisme a permis à l'homme de prendre conscience de son indigence au sein même de sa puissance, il lui a rendu manifeste la vanité de la Sagesse qui, en partant du Stoïcisme et en passant par la vision apollinienne ou dionysiaque, aboutit au tourbillon d'Athikté dans « l'Ame et la Danse ». Il a fait apparaître une inadéquation définitive entre la volonté d'aspiration et la volonté de création ; aux yeux de la réflexion philosophique la science a perdu l'intérêt religieux qu'elle avait revêtu antérieurement quand on lui donnait comme but de résoudre l'énigme et de pénétrer le mystère ; l'homme sait qu'il n'y retrouvera jamais que lui-même s'y exprimant de façons diverses, qu'il n'y apprendra jamais que le degré de son habileté, et cet idéal ne lui suffit pas.

Vu

le 12 Mai 1930

*Le Doyen de la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris,*

H. DELACROIX

Vu

ET PERMIS D'IMPRIMER

Le Recteur

de l'Académie de Paris,

S. CHARLETY

Table des chapitres

Avant-propos..	1 - 4
CHAPITRE I	
Cogito kantien et cogito cartésien..	5 - 59
CHAPITRE II	
La critique de l'idéalisme problématique.. . .	60 - 148
CHAPITRE III	
Les questions soulevées par la critique de l'idéalisme problématique	
a) La jonction des deux moi..	149 - 207
b) La modalité existentielle de l'objet du sens externe..	207 - 249
CHAPITRE IV	
L'extension et les limites de l'action de la conscience déterminante	
a) Le problème de l'appréhension simultanée	250 - 266
b) Le problème de la distinction du temps dans la série des impressions successives.	266 - 278
c) Le problème de l'activité de la conscience dans la sensation, dans la synthèse autonome de l'imagination et dans le jugement de perception..	278 - 320
d) Le problème de la genèse des représentations de l'espace et du temps..	321 - 365
CHAPITRE V	
L'idéalité nécessaire des relations d'Univers et les obstacles à l'admission de cette idéalité	
a) Les rapports du moi et du temps	366 - 389
b) La relation de la représentation et de l'objet au point de vue épistémologique.. .	389 - 435
c) La relation de la représentation et de l'objet à l'intérieur du système de l'expérience..	435 - 463
Conclusion..	464 - 478

Index alphabétique des matières

ACTE. — Voir *conscience*. — Acte intemporel, principe des réalisations particulières, 387-389.

ACTE et ÉTAT. — Voir *autonomie de la pensée, autoposition, conscience, dynamisme, je, sensation*. — La distinction de la conscience de l'acte et de celle de l'état est un des objets essentiels de la philosophie kantienne, 25. — La déchéance de l'acte au rang d'événement provient chez Descartes de l'intervention du temps, 40. — Possession et déduction, ordre des causes et ordre des raisons, 204 (texte et note 4). — On confond l'acte et l'événement quand on croit que la succession des termes de l'appréhension s'étend aux termes appréhendés, 257. — Conséquences d'une insuffisante distinction entre l'acte spirituel et l'événement, 431 et sq. (note), 467.

AFFECTION. — Voir *passivité*. — Affection du moi par le moi, ses différentes formes, 30 (note), 31 (note), 34 et sq., 36 (note), 38. — Affection du moi dans le sens interne par la conscience transcendente et par les facultés empiriques du Gemüth, 236. — Théorie de la double affection, 444 et sq. — Cette théorie nous ramène au privilège du sens interne, 448; — elle ne saurait garantir l'intelligibilité du réel, 450. — Il n'existe pas

de double affection dans un sens réaliste, 452.

AME. — L'âme pense-t-elle toujours ? 117 (note), 270, 465.

AME et CORPS. — Voir *corps, harmonie préétablie*. — Impossibilité pour l'âme de s'intuitionner extérieurement, présence virtuelle de l'âme dans le corps, 217-218 (note), 451. — Critique de ceux qui combattent l'interaction de l'âme et du corps et recourent à l'harmonie préétablie, 221 (note).

ANALOGIE. — Transfert analogique dans la représentation des autres sujets pensants; distinction de ce procédé et d'une méthode de détermination objective, 121, 134, 198, 201-202, 242, 477.

ANALYSE, ANALYTIQUE. — Voir *conscience, identité, immortalité, je, liberté*. — Régression analytique ou invention de la réflexion et conscience immédiate de l'acte spirituel, 14 et sq., 449. — Conception analytique de la vérité dans le cogito, 24. — D° et dans la psychologie rationnelle, 42 et sq. — Méthode analytique comme méthode régressive, 43-44. — Conception analytique et conception constructive de la vérité, 44-45. — Substitution du point de vue synthétique au point de vue analytique dans la doctrine du cogito, 61. — Unité analytique des phénomènes, 123. — Le pro-

blème de la conscience de la vérité dans les jugements analytiques, 132 et sq. — La connaissance du moi suppose le passage du point de vue analytique de la notation au point de vue synthétique de la construction, 182 et sq. — Manière analytique et manière synthétique d'affirmer le « je », 189. — Succession des actes analytiques et des actes synthétiques dans la détermination du moi, 191 (note 3). — La liberté introduite synthétiquement et non analytiquement, 197. — D° pour l'immortalité, 202.

ANIMAL. — Psychologie animale, 253 et sq. (texte et note). — Moi de l'appréhension attribué à l'animal, 290.

APERCEPTION, unité de l'aperception. — Voir *conscience, je*.

APPREHENSION. — Voir *animal, association, conscience, imagination, intuition, synthèse*. — Le problème de l'appréhension simultanée, 256-266. — Ne pas confondre appréhension successive et appréhension de la succession, appréhension simultanée et appréhension du simultané, 259, 432-433 (note). — Comment s'effectue l'appréhension, 270. — Synthèse pure de l'appréhension, 273. — La synthèse de l'imagination et la synthèse conceptuelle comme facteurs analytiques et déterminants de la synthèse de l'appréhension, 279 et sq. — Comment s'effectue la synthèse autonome de l'appréhension, 289 et sq. — Le terme d'appréhension n'a pas une signification unique, 290. — Le concept est-il facteur intégrant de toute appréhension ? 293 et sq. — Double forme de l'intervention du concept dans l'appréhension, 302. — La synthèse de l'appréhension et la perception soumises à toutes les

conditions de la constitution de l'expérience, 320 (note 1).

A PRIORI. — Que signifie connaître une vérité a priori ? 131. — Les concepts et les formes sont a priori, mais non innés, 352 et sq. — Qu'est-ce que l'a priori ? 353.

ASSOCIATION. — Jeu mécanique des représentations dans l'association, 253 et sq. — L'association suppose l'intervention préalable de l'unité de la conscience dans le concept, 280. — On ne peut éviter le problème des conditions de la formation de l'association, 304.

AUTONOMIE DE LA PENSÉE. — Voir *conscience*. — Elle est compromise chez Descartes par l'insertion du cogito dans le temps, 24. — Elle paraît garantie chez Kant par la distinction de l'acte et de l'événement, 45 ; — mais elle est menacée par la subordination de la pensée à un X inconnu, 49, 123. — Le problème de l'autonomie est indépendant de la conception qu'on pourra se faire de la nature du « je », 52 (note). — En quoi consiste la spontanéité de la pensée, 180. — Comparaison de l'autonomie intellectuelle et de l'autonomie pratique, 191 et sq. — Thèses qui semblent incompatibles, dans le kantisme, avec l'autonomie de la pensée.

AUTOPOSITION (*Selbstsetzung*). — Voir *conscience, divers, dynamisme, identité, je*. — Autoposition formelle du moi, 53 et sq. — Autoposition matérielle du moi, 156 (note), 167. — Dualisme d'autoposition du moi, 164, 178, 206-207. — Le moi se pose à la fois comme « Urheber » et comme « Inhaber » de ses représentations, 169. — L'autoposition du moi passif comme condition de la constitution de toute existence dans le monde

sensible, 170 et sq., 385. — comme condition du jugement de perception, 313. — Autoposition du divers, 340. — La passivité n'est pas une donnée, mais c'est l'esprit qui se constitue comme passif, 356 et sq., 451, 469. — Autoposition du sujet sous la forme de l'espace et du temps dans l'Uebergang, 357 et sq. (texte et notes). — Autoposition de la faculté de penser, 469. — Ce n'est que dans l'autoposition que la conscience de soi est possible, 472.

CARACTÈRE EMPIRIQUE et CARACTÈRE INTELLIGIBLE, 382 (note 1). — Voir *je, liberté*.

CAUSA SUI. — Voir *autoposition, je*.

CAUSALITÉ. — On ne peut, par la voie de la causalité, conclure de la représentation à un objet déterminé, 71 et sq. (texte et note). — Comment intervient la causalité dans la perception des objets extérieurs, 260 (note).

CERTITUDE. — La certitude du cogito porte-t-elle sur la réalité actuelle d'un acte spécifié ou sur la seule conception de la notion de cet acte ? 8 (note).

CHANGEMENT. — Voir *succession*.

CHOSE EN SOI. — Voir *sujet*. — La chose en soi comme simple moment du processus de la constitution de l'expérience, 455.

COGITO. — Voir *analyse, certitude, mathématiques, temps, vérité*. — Cogito cartésien, 5-25. — Cogito kantien, 25-59. — Dualisme du cogito, distinction du je pense et du je suis, 39. — Véritable formule du cogito cartésien d'après Kant, 41. — Ce cogito est-il le véritable objet de la critique de l'idéalisme problématique ? 63. — Comporte-t-il l'affirmation de l'objet du sens interne au sens kantien ? 68 (note).

COMPARAISON. — L'entendement

n'est pas une simple puissance de comparaison, 297 (note), 404 (note). — Il en est de même pour la raison, 404 et sq. (note). — La comparaison ne permet pas de changer de plan, de passer du subjectif à l'objectif, 312. — Comparaison portant sur l'essence des impressions ou sur leurs coïncidences existentielles, 318 (note 2).

CONCEPT. — Voir *appréhension, conscience, imagination, inné, intuition*. — Pas de connaissance sans concept, si imparfait et si obscur soit-il, 272. — Définition du concept, 303. — Concept et concept d'un objet, 303. — Concept et Idée, 389 (note), 427 et sq. — Le concept comme principe de la reproduction et de la reconnaissance des représentations, 411.

CONSCIENCE. — Voir *autoposition, expérience, identité, dynamisme, je, moi, objet, permanent, sens interne*. — Conscience et réflexion (à propos du cogito cartésien), 9-10. — Problème de la conscience des facultés dans le cartésianisme, 17. — Conscience de l'infini et de l'éternel à laquelle devrait conduire le cogito, 17-18. — Conscience de l'acte et conscience de l'état, 25. — La conscience de l'acte de liaison implique, d'une part, la conscience de la loi ou de l'essence, et, d'autre part, celle du divers à unifier, 26. — La conscience n'est en soi rien d'empirique, 34. — Intemporalité de la conscience transcendente en elle-même et dans ses manifestations particulières, 34-39. — Conscience transcendente et conscience empirique, 36 (note). — La conscience de l'unité constituante comme condition de la perception de l'identité dans la pluralité des représentations et des objets, 51. — Double rapport inclus dans la conscience de

l'acte, 55 et sq. — La conscience du *zusammensetzen* (acte de liaison) n'est pas dans le kantisme une connaissance, 56 et sq., 181 et sq. — Nécessité d'admettre une conscience de l'acte spirituel qui ne soit ni celle d'une donnée empirique ni celle d'un construit, 56 et sq. — Méthode d'approfondissement de la conscience par reproduction intentionnelle, 57 (texte et note). — Conscience transcendente, conscience interne ou conscience empirique de notre existence, expérience interne ou connaissance empirique du moi, 63 et sq. — Conscience transcendente et sens interne, conscience de la spontanéité et conscience d'un phénomène passivement éprouvé, dans les textes antérieurs à la Critique, 74-76 (note). — La conscience transcendente est immédiate, la conscience empirique de moi-même (ou sens interne) est médiate, 98 (note). — Dans la question du permanent, Kant ne tient compte d'aucune caractéristique interne de la conscience transcendente, 107 et sq. — L'unité de la conscience transcendente dans l'acte de représentation ne saurait être convertie en permanence du moi sous la pluralité de ses déterminations, 109, 117 (note). — Confusion de l'unité du moi dans la conscience transcendente avec l'identité infiniment pauvre d'un terme de référence, 113-114. — La thèse d'un écoulement possible de la conscience est-elle conciliable avec les caractères de cette dernière, 118 et sq. — Distinction de la conscience et de la représentation de la conscience d'après les lois du monde des phénomènes, 119. — La conscience transcendente ne peut se poser qu'en relation avec le renouvellement indéfini-

ment possible de ses manifestations et comme principe de la reconnaissance des phénomènes envisagé à l'état dynamique, 123. — Assimilation de la conscience à une idée ; ses conséquences, 124 et sq. — Substitution des exigences de la raison dans l'idée psychologique aux caractères de la conscience transcendente, 127 et sq. — Impossibilité d'éviter le problème de ces caractères, 128-130. — Confusion de la simplicité de la conscience transcendente avec la simplicité qui appartient à l'objet du sens interne à cause de son caractère exclusivement temporel, 129 (note). — Tout rapport, toute vérité se pose à l'intérieur d'une conscience et non in abstracto, 133 et sq. — Pas de conscience analytique de la permanence ni de l'unité d'une pluralité ; cette conscience n'existe que relativement à l'objet construit ou à construire, 138 et sq. — Que faut-il entendre par cours de la conscience ? 145 (note). — La conscience empirique de notre existence fournit-elle l'instrument nécessaire pour la jonction des deux « moi » ? 151 et sq. — Emprunt fait à la conscience transcendente pour la détermination comme « moi » de l'objet du sens interne, 154 (texte et note). — Confusion de la conscience transcendente et de l'objet du sens interne, du moi « *Urheber* » et du moi « *Inhaber* », 155 (note). — Confusion de la conscience transcendente et d'une chose en soi = X, 156 (texte et note 1). — Confusion de la conscience du sujet pensant et de la représentation du sujet comme objet pensé, 157 et sq. (texte et notes), 182 (note). — Nécessité d'admettre une conscience originaire de l'unité du moi déterminant et du moi dé-

terminable, 164, 178. — Ce qu'il faut concéder à l'idéalisme problématique au point de vue de la conscience empirique de notre existence, 174. — Ce qu'il faut lui concéder au point de vue de la conscience transcendente, 179. — Que faut-il entendre par immédiateté de la conscience transcendente et de certaines représentations ? 180. — En s'installant sur le terrain des exigences constructives, le kantisme nie a priori le privilège de la conscience, 187-188. — Le problème de la conscience de la loi morale comparé à celui de la conscience du « je », 203. — Que faut-il entendre par l'expression « conscience immédiate » ? 208 et sq. — Qu'implique la conscience de mon existence comme déterminée dans le temps ? 212 et sq. — Conscience de ma représentation et conscience empirique de mon existence, 213. — Conscience a priori de l'essence de l'imagination et des sens, 243 et sq. — L'extension et les limites de l'action de la conscience déterminante, 250-265. — La conscience dans le jeu mécanique des représentations, 253 et sq. — La distinction de la conscience transcendente et du sens interne permet de résoudre le problème de l'appréhension simultanée et de la représentation du rapport en général, 257 et sq. — Conscience intérieure de la force dans l'Uebergang, 265 (note 3). — Solidarité de la conscience et du concept, 281. — La conscience dans la sensation, 282-284. — Unité subjective de la conscience, unité empirique de l'aperception, aperception empirique, 305 et sq. — La conscience subjective doit être elle-même conçue comme une activité, 320. — Conscience de l'autoposition des formes et des con-

cepts requise par l'autonomie de la pensée, 323. — Intégration à la conscience de l'opération de position constitutive du divers, 355 et sq. — Conclusions sur l'extension de la conscience déterminante, 362-365. — Nécessité de maintenir la subordination du temps à la conscience transcendente, 369 et sq. — Le fait de se manifester dans une représentation déterminée ne transforme pas la conscience transcendente en moi empirique, 375. — Conscience transcendente, conscience empirique et conscience spécifiée, 376-377. — La conscience du zusammensetzen conditionne nécessairement celle du zusammeugesetzt, 384. — Un invariant suprême conscient de lui-même est la condition de toute répétition et de toute reconnaissance, 388 et sq. — Unité de la conscience et unité de l'objet, 394 (note 1). — Dans le problème des rapports de la représentation et de l'objet, Kant est surtout préoccupé de légitimer l'introduction nécessaire de la conscience transcendente, 411. — Le concept conduit analytiquement à la conscience déterminante, 411-412. — La conscience transcendente est constitutive de l'objet et non pas seulement d'une représentation de l'objet, 417. — La conscience atteinte comme condition de l'existence d'un objet dépasse le conditionné qui a permis de la poser, 418. — Conscience transcendente et phénomène d'Univers, 419. — La conscience appartient-elle au moi empirique ? 443. — Thèse qui aboutit à refuser la conscience à la conscience transcendente, 447 et sq. — Le monde sensible et tous les rapports qui lui appartiennent, y compris ceux des objets et du moi empirique, n'existent que dans

la perspective de la conscience déterminante, 450-453. — La conscience de la liaison dans l'Opus postumum, 456. — Les démarches de la conscience déterminante comme pouvoir constructeur, 464 et sq. — Le moi empirique n'est pas un véritable sujet pourvu de conscience, 470-471. — Conséquences du refus de voir dans les caractéristiques de la conscience les déterminations mêmes de l'esprit, 471.

CONSTRUCTION. — Voir *analyse, conscience, détermination, objet, vérité*. — Le construit n'existe jamais que dans la perspective d'une construction, 81, 147, 250. — De pour le divers de l'intuition, 271. — Ce qui, du côté du sujet, échappe à la règle de la construction, 250-251.

CORPS. — Voir *représentation*. — L'intermédiaire corps dans le système de l'expérience, 437 et sq.

CRÉATION CONTINUÉE. — Comment le kantisme aboutit parfois à une conception analogue à celle de la création continuée chez Descartes, 48 et 120 (note 2).

DÉTERMINATION. — Voir *expérience, intention, moi*. — Elle est un idéal, une intention, 28, 147, 207. — Détermination in individuo et détermination in specie, 426.

DIVERS. — Voir *autoposition, je, pluralité*. — Le divers est-il milieu ou matière ? 296 (note), 339. — Divers a priori, 261 (note 2), 342 et sq. — Intégration à la conscience de l'opération de position constitutive du divers, 355 et sq.

DONNÉ. — Voir *divers, sensation*. — Le donné qui n'est défini comme tel que relativement à la conscience transcendentale est aveugle par lui-même, 222 (texte et note).

DYNAMISME. — Voir *autonomie, au-*

toposition. — Dynamisme de l'essence de la pensée et de l'étendue chez Descartes, 15 (texte et note). — Nécessité de se placer dans ce dynamisme de l'essence pour affirmer une vérité, 21 et sq., — pour énoncer un jugement, même analytique, 133. — On ne peut aller au delà et il caractérise un Univers, 137. — Son intervention dans les jugements de relation qualitative, 318-319 (note). — Dynamisme intérieur à la position du divers, 343. — Différentes formes de dynamisme spirituel, 364-365.

EMPFINDUNG = SENSATION. — Voir ce mot.

ENTENDEMENT. — Voir *comparaison, formes de la sensibilité, intuition, universalité*. — Entendement intuitif et entendement discursif, 198. — Dans la Dissertation, le pouvoir de l'entendement ne dépasse pas le domaine des représentations, 337. — Dans la Critique, il devient facteur constituant de l'expérience, 338. — Toute liaison ayant valeur objective est réservée à l'entendement, 341.

ESPACE. — Voir *autoposition, formes de la sensibilité, intuition, permanent, sens, sens externe, simultanéité, temps*. — Espace, permanent et simultanéité, 93 (note 1). — Le déploiement de l'espace détermine l'unité de la succession, 98 (texte et note). — Un espace vide ne peut être perçu, 229. — L'espace comme milieu de l'affectation et comme milieu de l'affectant, 238 et sq., 454. — Réalisation de l'espace par le moyen de la motricité du corps, 264 et sq. — L'espace et le temps sont-ils des images ? 298 (note 1). — Problème de la genèse des représentations de l'espace et du temps, 321-365. —

- Espace originaire du métaphysicien, espace dérivé du mathématicien, 347 (note 3). — L'espace n'est pas forme de réceptivité mais forme de la représentation de la réceptivité, 378. — Que faut-il entendre par conformité de la représentation de l'espace au rapport que notre sensibilité a avec les objets? 396.
- ESSENCE. — Voir *conscience, dynamisme, existence, immanence*.
- ESTHÉTIQUE. — Estimation esthétique et estimation mathématique de la grandeur, 262 et sq. — Estimation esthétique de la durée, 276 et sq.
- ÉTERNITÉ. — Voir *intemporalité, permanence*. — Permanence de la matière et éternité de la loi, 453.
- ÉVÉNEMENT. — Voir *acte et état*.
- EXISTENCE. — Voir *je, moi*. — En s'installant sur le terrain des exigences constructives, le kantisme sépare nécessairement l'essence et l'existence, 187-188. — Le jugement d'existence comme aboutissement d'un processus de construction, 188. — Nécessité de distinguer existence qui apporte et existence qui est apportée, 206. — Modalité existentielle de l'objet du sens externe, 207-249.
- EXPÉRIENCE. — Voir *science*. — (Formaliter spectata, unité de l'expérience) voir *Univers*. — (Expérience interne) voir *conscience, intuition, moi, objet*. — Est-ce un fait d'expérience que penser? 31 et sq. — Privilège de l'expérience interne, 165 et sq., 226. — Introduction successive de tous les facteurs nécessaires à la constitution de l'expérience interne, 170 (note). — Le système de l'expérience comme instrument de discrimination et de justification du sens et de l'imagination, 226 et sq. — La contingence de l'expérience formaliter spectata, 289-290 (note), 401 et sq. (note), 475. — Vérité de l'expérience, 433-434. — L'expérience n'est pas faite, mais à faire, 456.
- EXTÉRIORITÉ. — Voir *sens externe*.
- FACULTÉ. — Voir *conscience*.
- FIGURE. — Voir *imagination, schème*.
- FINALITÉ. — Le kantisme comme doctrine de finalité interne, 27.
- FORME. — Forme des objets particuliers, 266 (note 1).
- FORMES DE LA SENSIBILITÉ. — Voir *a priori, autoposition, espace, imagination, intuition, temps*. — Irréductibilité des formes, 94-95. — Problème du mode de présence des formes dans l'esprit, 324, 351 et sq. — Les formes comme concepts purs de l'intuition ou de l'entendement, comme conceptus singuliers, dans les *Reflexionen* de 1769-70, 325 (note 1), 334-335 (texte et notes). — La forme n'est pas un facteur abstrait de l'objet et homogène à la matière, 326; — elle n'est pas non plus assimilable à un moule, 326-327; — elle est un naturant qui ne détermine pas la place des phénomènes, 328, — un « dans quoi » et non un « par quoi », 329. — Distinction des formes et des concepts dans la *Dissertation*; dynamisme des formes dans ce dernier ouvrage, 336. — Les formes comme corrélatif de l'entendement dans la *Critique*; double rôle de la sensibilité dans cette corrélation, 339 et sq.
- GEMÜTH. — Identique à *animus*, 236 (texte et note).
- HARMONIE PRÉÉTABLIE. — Voir *âme et corps*. — Kant est-il obligé d'admettre une harmonie préétablie, et sous quelle forme? 405 et sq. (note).

IDÉALISME. — Voir *conscience, expérience*. — Le cartésianisme n'est pas un idéalisme psychologique, 10. — La critique de l'idéalisme problématique, 60-148. — Idéalisme empirique et réalisme transcendantal, 71 et sq. (texte et note), 218 et sq. — Les questions soulevées par la critique de l'idéalisme problématique, 149-249. — Idéalisme transcendantal, 209. — L'idéalisme transcendantal est un réalisme en un sens absolu, 464.

IDÉALITÉ. — Voir *passivité, permanent*. — L'autoposition du moi passif comme condition nécessaire pour sortir de l'idéalité, 172. — Idéalité matérielle, 241, 454, 462-463. — L'idéalité nécessaire des relations d'Univers et les obstacles à l'admission de cette idéalité, 366-463.

IDÉE. — Voir *concept*.

IDENTITÉ. — Voir *analyse, conscience*. — Conscience de mon existence liée identiquement avec la conscience d'un rapport à quelque chose en dehors de moi, 147-148, 213. — Le moi se fait objet selon la règle de l'identité, 42 (note), 167 (note), 191 (note 3). — L'Univers est identiquement contenu dans le dynamisme de la conscience déterminante, 418, 428, 452.

IMAGE. — Voir *imagination, schème*.

IMAGINATION. — Voir *appréhension, intuition, sens*. — L'imagination lutte contre l'évanouissement du passé, 19. — Elle ne saurait inventer la forme d'un sens, 94. — ni le contenu de l'expérience, 215. — Elle ne peut se distinguer du sens par une impression, 223 (texte et note). — La définition de l'imagination comme faculté simplement reproductrice est conventionnelle, 224. — L'imagination comme faculté de se représenter

l'objet en son absence, 225. — Imagination et sens sont des modes de rapport construits a priori et justifiés par les nécessités de l'édification du système de l'expérience, 243 et sq. — La synthèse imaginative n'est pas un simple groupement de données, mais elle leur substitue l'objet dont elles sont les traductions, 272 et sq. — Synthèse de la reproduction dans l'imagination, 278 (note 2), 279 et sq. — L'imagination, qui est une fonction de synthèse, peut-elle opérer d'une manière autonome ? 291 et sq. — Dans ce fonctionnement autonome elle nous fournit des figures, 294. — Différentes espèces d'imagination, 294-295 (note). — Synthèse imaginative et synthèse conceptuelle dans les mathématiques, 295 et sq. (note 1). — Espace et temps dans leur rapport avec l'imagination, 360-361.

IMMANENCE. — Voir *reconnaissance*. — Immanence de l'idée à l'être dans le cogito cartésien, 7. — Immanence et transcendance du « je » à tout acte spirituel, 14 et sq. — Immanence et transcendance de l'essence ou de la loi à l'opération, 17, 376. — Immanence nécessaire de l'unité constituante à la pluralité des représentations, 50. — Immanence et transcendance du « je » relativement à l'objet en général, 418.

IMMÉDIATÉTÉ. — Voir *conscience*.

IMMORTALITÉ. — Elle est introduite synthétiquement, non analytiquement, 202.

IMPRESSION. — Voir *sensation*.

INDUCTION. — Voir *expérience, science*. — Pas de garantie de l'induction dans le kantisme, 401 (note 1). — Cf. 405 (note), 409 (note).

INNÉ. — Voir *a priori*.

INTEMPORALITÉ. — Voir *conscience*

— Le temps est-il lui-même déployé temporellement ? 372. — Le problème de l'intemporalité de l'acte spirituel, 372 et sq. — Le principe de la réalisation de l'action est lui-même un acte intemporel, 387 et sq.

INTENTION. — Voir *construction, détermination, représentation*. —

L'Univers comme réalité intentionnelle, 28. — D° pour le construit, 81. — D° pour le moi empirique, 147. — D° pour l'objet, 250. — La synopsis des sens n'appartient à la perception que d'une manière dérivée et intentionnelle, 261-262 (texte et note). — Intention unique d'édifier d'Univers ; cette intention est le déterminant et le critère de toutes les autres, 432 et sq.

INTUITION. — Voir *divers*. — Intuition empirique indéterminée, voir *perception*. — Primat de l'intuition externe sur l'intuition interne, 63, 98 (texte et note). — Pas d'intuition intellectuelle, 140 (note 2). — Entendement intuitif et entendement discursif, 198. — Problème de l'indépendance de l'intuition relativement au concept, 286 et sq. (Voir *expérience*, sa contingence). — Double forme de l'intervention du concept dans sa collaboration avec l'intuition, 301 et sq. — Forme de l'intuition et intuition formelle, 345.

JE. — Voir *analyse, cogito, conscience, immanence, moi, objet, reconnaissance, sens interne, Univers*. — Le « je » comme impliqué dans tout acte spirituel et comme objet de l'affirmation dans le cogito cartésien, 11 et sq., — comme n'étant pas le produit d'une simple réflexion analytique, 14 ; — comme ne pouvant être assimilé aux universaux, 15 ; — comme immédiatement

conscient de lui-même dans son acte sans avoir besoin de se constater empiriquement ni de se devancer par un concept, 16 ; — dans sa relation nécessaire avec une pluralité, 26 (texte et note). — Le « je » et l'unité du monde comme termes extrêmes du naturel et du naturel, 27. — Jaillissement du « je » au contact de l'Empfindung, 29 et 30 (texte et note). — « Je » de l'aperception et « moi » objet du sens interne, 30-35 (note). — Existence du « je », 31 (note). — Le « je pense » est-il objet d'expérience ? Est-il une proposition empirique ? 32 et sq. (texte et note). — Le « je » analytiquement affirmé, 41 et sq. — Le « je » n'a-t-il qu'une spontanéité illusoire ? 46. — N'est-il qu'un point de référence ? 47 et sq. — La « causa sui » dans la représentation « je », 48 (note), 55, 59 (note). — La reconnaissance concernant le « je » et les facteurs de synthèse, 52. — Le « je », d'après Kant, ne peut rien nous apprendre sur notre existence ou sur notre essence, ni, à plus forte raison, sur l'existence ou sur l'essence de tout être pensant, 109. — Confusions relatives au « je », 114. — Conséquences d'une insuffisante distinction entre le « je pense » et le « je suis », 114. — Il ne s'agit pas de la catégorie de l'existence dans le « je suis » de la conscience empirique, 153. — Le « je pense » comme révélateur d'une existence, 181. — Le « je » ne représente pas un objet, 187. — Si le « je pense » de la conscience transcendente est un « je suis » l'existence doit y être saisie avant toute référence au choc empirique dans le sens interne, 188. — Le « je » n'est pas un concept, 189. — Comparaison du « je pen-

- se » et de la loi morale, 196 et sq. — Le « je pense » prouve sa vérité dans la constitution effective du système de l'expérience, mais il n'est par ailleurs que la condition analytique d'un processus effectivement réalisé, 200-201. — Nécessité d'admettre une conscience immédiate et originaire de l'existence du « je », 205 et sq. — Le « je » comme condition de l'unité du divers a priori, 345. — Nécessité de soustraire le « je » à la loi du temps, 369 et sq., 470. — Comparaison des rapports du caractère empirique et du caractère intelligible avec ceux du moi empirique et du « je » de l'aperception, 383 (note).
- JUGEMENT. — Voir *autoposition, perception*. — Jugement et événement, voir *acte et état*. — Jugement de perception et jugement d'expérience, 311 et sq. — Par l'intervention de l'idée d'objet, les formes subjectives du jugement deviennent les catégories, 423 et 424 (texte et note 1).
- LIBERTÉ. — Elle est affirmée synthétiquement, non analytiquement, 194 et sq. — Transformation de sa conception et de celle du caractère dans le sens d'une élimination de la chose au profit de l'acte, 474 (note).
- LIÉ ou ZUSAMMENGESETZT. — Voir *conscience, construction, objet*. — Vitium subreptionis consistant à regarder le *zusammengesetzt* comme un donné, 460 (note 1).
- LIER (action de) ou ZUSAMMENSETZEN. — Voir *conscience, construction, objet*.
- LOI. — Voir *conscience, dynamisme, immanence*.
- LOI MORALE. — Voir *universalité*. — Comparaison de la loi mo-

rale avec le « je pense », 196 et sq. — Problème du mode d'affirmation de la loi morale, 203, 473.

MALIN GÉNIE. — Son impuissance contre le cogito, 5. — Défense du cogito contre l'hypothèse du malin génie, 8 (note 2).

MATHÉMATIQUES. — Voir *espace, esthétique, imagination*. — Vérités mathématiques et vérité du cogito, 21.

MATIÈRE. — Voir *idéauté, objet, permanent, substance*. — La matière qui remplit l'espace est une invention de l'esprit, 240-241. — La matière comme seul objet véritable, 425-426; — posée par postulat et non par hypothèse, comme moyen terme entre la puissance constituante de l'esprit et les impressions, 460 (note 2); — comme phénomène de l'esprit, 462.

MOI. — Voir *autoposition, conscience, détermination, expérience, identité, je, phénomène, sens externe, sens interne, Univers*. — Le moi empirique comme objet construit, 62. — Double rapport du moi et du temps dans la série subjective et dans la série objective; constitution du moi comme objet du sens interne, 65 (note), 66 (texte et note 2). — Signification de l'expression: le temps est en moi, 84 et sq., 170 et sq. (note), 420 (note 1). — Impossibilité pour le moi de déterminer son existence dans le temps, impossibilité de passer, dans le domaine du sens interne, de la conscience empirique à l'expérience interne, du subjectif à l'objectif sans l'intermédiaire des objets extérieurs, 87-90. — Le moi ne fournit aucun prédicat d'intuition, 110 et sq. — Le moi empirique comme construction de la conscience déterminante, 140,

147. — Intervention des objets du sens externe dans la détermination quantitative du moi, 143. — Intervention de ces mêmes objets dans la détermination des phénomènes du moi selon la loi de causalité, 144 et sq. — La jonction des deux moi, 149-207. — Le moi empirique ne peut être le phénomène du moi déterminant, 154 et sq., 178. — Que faut-il entendre par l'expression : le moi se prend pour objet? 155 (note 1). — Le moi empirique conçu tantôt comme un sujet subordonné à la conscience transcendente et tantôt comme un objet construit par elle, 159 et sq. (texte et note), 470. — La détermination du moi comme impératif de la connaissance, 166 ; — comme problème, 190. — La détermination du moi au point de vue théorique et au point de vue pratique, 195 et sq. — Aucune distinction n'est possible entre le moi et le non moi au point de vue du phénomène de la chose, 238. — Les rapports du moi et du temps, 366-389. — Comment naît le moi empirique, 377. — Le moi empirique ne se représente rien, 378-379. — Le moi empirique traité comme un faisceau de forces, 439. — C'est illusoirement qu'on attribue au moi empirique la qualité de sujet, 443. — Conséquences de la distinction du moi empirique et du moi transcendantal relativement au problème de la destinée humaine, 476.

MONDE. — Voir *Univers*. — Monde intelligible de l'entendement et monde intelligible dans le domaine moral, 199 (note). — Le monde sensible ne peut être, dans le kantisme, ni une chose en soi, ni une simple représentation relevant de la spontanéité de l'esprit, ni une série de

phénomènes psychologiques, 208.

NATURANT ET NATURÉ. — Voir *autoposition*, *je*.

OBJECTIF, OBJECTIVITÉ. — Voir *objet*, *subjectif*, *universalité*, *vérité*.

— Objectivité et synthèse catégoriale, 414 et sq. — Comment l'objectivité se défend contre l'illusion avec laquelle on voudrait la confondre, 466.

OBJET. — Voir *causalité*, *conscience*, *intention*, *matière*, *représentation*, *sens interne*, *sens externe*, *substance*, *sujet*, *temps*, *vérité*. — Virtualité indéfinie de l'objet dans le cartésianisme, 12. — Descartes avait distingué nettement la sensation et la notion d'objet, 40. — Aucune similitude entre l'objet et l'acte de liaison dont il émane, 51 (note 2). — On ne retrouve dans l'objet que ce qu'on y a introduit, 60, 168, 185, 250, 262, 327, 364, 400, 455. — L'objet est, dans le kantisme, le résultat d'une construction, 62. — Connaître un objet signifie le construire, 187 (texte et note). — Le terme d'objet n'est pas employé par Kant dans un sens univoque, 288 et sq. (note 4). — Les différentes fonctions qui appartiennent à la notion d'objet, 409 et sq. — L'objet n'est pas une cause provoquant l'accord des impressions mais une constante d'orientation, 413. — La préexistence de l'objet à l'égard de la sensation n'est qu'un mode de représentation, 451, 453. — L'objet n'a ni existence psychologique ni existence en soi, 451.

PASSIVITÉ. — Voir *affection*, *autoposition*, *espace*, *permanence*. — La passivité comme condition de l'extériorité, 234. — Les trois formes de la passivité dans le

kantisme : passivité à l'égard de la conscience transcendente, passivité vis-à-vis de la chose, passivité à l'égard de l'objet qu'on a soi-même posé, 235 et sq. — La passivité, en tant qu'elle est équivalente au sens externe, est subordonnée à l'idéalité de l'objet et, par suite, du permanent, 240. — Passivité originaire du moi, 377-378.

PERCEPTION ou WAHRNEHMUNG. — Voir *appréhension, espace, intention, jugement, objet, phénomène, sens externe, temps*. — La perception comme intuition empirique indéterminée, 30 (note), 42, 64, 66 (note 1), 108, 141, 152, 159 (note). — Sens multiples du terme perception, 67 (note), 321, 322 (note). — La perception se distingue de la simple représentation par la présence d'une *Empfindung*, 215. — Même distinction entre la perception et le phénomène, 316 (note 7). — Réciprocité de la perception et du réel, 216. — Toute perception suppose un travail d'invention et de création dont le résultat est le véritable objet de l'esprit, 271 et sq. — Perception assimilée à sensation, 286 (note 1). — Problème de la constitution interne de la perception qui intervient dans le jugement du même nom, 315 et sq. — La perception interprète la sensation et se trouve avec elle dans un rapport d'intériorité, 380. — Comment sont envisagées la sensation et la perception à l'intérieur du système de l'expérience, 437 et sq. — La perception n'est considérée comme un effet que dans le monde des phénomènes et par un mode de représentation, 455. — Comment, si on intègre au temps l'activité spirituelle, la perception

devient un simple phénomène et cesse d'être l'achèvement d'un acte, 471.

PERMANENT. — Voir *conscience, éternité, passivité, réalité formelle et réalité objective, subjectif et objectif*. — Permanent de l'espace et permanent dans l'espace, 92 et sq. (texte et notes). — Rôle du permanent, 101 et sq. — Il n'est pas un fait constatable mais une conception de l'esprit, 102. — Il est le corrélatif nécessaire de tous les rapports, 104. — C'est a priori qu'on doit déterminer ce qui est permanent, 104. — Le temps ne peut fournir l'intuition du permanent, 105 et sq. — Problème de la permanence de la conscience et des formes; distinction de deux permanents, celui de la matière et celui de la loi, 123 et sq., 453. — L'espace n'est pas seulement permanent comme forme dans notre esprit, mais il est milieu du permanent, 141-142. — Le problème du comment de la position du permanent, 226 et sq. — Distinction de « représentation du permanent » et de « représentation permanente », 228. — Solidarité des notions de passivité, d'extériorité et de permanence, 234. — Idéalité du permanent, 240.

PHÉNOMÈNE. — Voir *moi, perception, succession*. — Quelque chose de réel correspond au phénomène, 76. — Phénomène indirect ou phénomène de l'esprit, phénomène direct ou phénomène de la chose, 77, 82 (texte et note), 177, 238, 285, 286, 366, 459, 460, 462. — Dans quel sens peut-on ou ne peut-on pas parler de phénomène du moi ? 177-178, 381 et sq. — Phénomène d'Univers et conscience transcendente, 419. — Phénomène comme objet indéterminé d'une

intuition empirique, 423. — Théorie des commentateurs qui admettent des phénomènes de première et de seconde zone, une sensibilité originaire et une sensibilité dérivée, 444 et sq. — Phénomène du phénomène, phénomène indirect, phénomène du 2^e rang dans l'Opus postumum, 457 et sq. — Le phénomène mode de constitution du moi et non plus mode de représentation d'une res cogitans dans l'Uebergang, 474.

PLURALITÉ. — Voir *divers*. — Elle est une exigence logique et réelle de l'activité spirituelle organisatrice, 26 (texte et note). — Elle n'est pas un caractère intrinsèque de l'impression, 264. — Est-il possible d'éviter une épreuve empirique de la pluralité et de la succession? 267. — Pas de corrélation des moments dans le sens interne et de la pluralité appartenant à l'intuition, 269 et sq.

PRÉSENCE. — Voir *autoposition*, *conscience*, *formes*. — Problème du mode de présence de l'esprit à lui-même, 468, 473.

PSYCHOLOGIE RATIONNELLE. — Elle ne peut prendre le « je pense » que problématiquement, 6. — Processus analytique et processus synthétique dans la psychologie rationnelle, 33 (note), 42-43. — La psychologie rationnelle est obligée d'abandonner le processus synthétique parce que le moi ne fournit a priori aucun prédicat d'intuition, 111. — Dilemme qui domine toute l'argumentation de Kant contre la psychologie rationnelle, 468.

QUALITÉS PREMIÈRES et QUALITÉS SECONDES. — 440-441.

RAISON. — Voir *comparaison*, *vérité*.

RAISON SUFFISANTE. — Kant n'a pas

posé le problème de la valeur du principe de raison suffisante, 405 (note).

RÉALISME. — Voir *idéalisme*. — Réalisme empirique et réalisme transcendantal, 208. — Le réalisme qu'il s'agit d'éviter est celui de l'objet, non celui du sujet, 367-368.

RÉALITÉ FORMELLE et RÉALITÉ OBJECTIVE. — Voir *acte* et *état*, *représentation*. — Comment Kant retrouve dans sa genèse même l'opposition entre la réalité formelle et la réalité objective de la représentation, 38. — Descartes avait distingué ces deux aspects de l'idée, 40. — Comment les représentations sont-elles en moi? Est-ce dans leur réalité formelle ou dans leur réalité objective? 84, 170 et sq. (note). — Même question sur l'« en moi » par opposition au « hors de moi » des objets du sens externe, 213. — Doit être rejetée toute doctrine qui absorbe le permanent dans la réalité formelle de la représentation, 243. — Confusion de la réalité formelle et de la réalité objective de la représentation dans le problème de l'appréhension simultanée, 257. — Dans le jugement de perception la subjectivité affecte-t-elle la représentation uniquement dans sa réalité formelle ou également dans sa réalité objective? 314 et sq. — Réalité formelle et réalité objective de la représentation dans la question des rapports de la représentation et de l'objet, 391 et sq.

RÉCEPTIVITÉ. — Voir *passivité*.

RECONNAISSANCE. — Voir *concept*, *conscience*, *immanence*, *je*. — On ne se reconnaît chez Descartes ni par une opération de subsomption mnémonique ni par une opération de subsomption a priori, 8-9. — Reconnaiss-

sance intérieure, 9, 20, 50, 429. — Impossibilité de recourir à la reconnaissance mnémonique ou à la reconnaissance intérieure pour rétablir l'unité de la pensée détruite par la subordination du cogito au temps, 20. — La reconnaissance, dans le domaine des idées comme dans celui des images, suppose un processus centrifuge, 50-53 (texte et notes). — La conscience d'une puissance de reproduction indéfinie est le principe de la recognition des phénomènes, 123. — Le problème de la reconnaissance intérieure ne saurait être évité dans la question du « je », 129.

RÉEL. — Voir *perception*.

RÉFLEXION. — Voir *analyse, conscience, temps*.

REGRESSIO IN INFINITUM ET REGRESSIO IN INDEFINITUM, 257 (note 1), 261.

REPRÉSENTATION. — Voir *association, conscience, objet, perception, réalité formelle et réalité objective*. — La relation de la représentation et de l'objet au point de vue épistémologique, 389-435. — Le rapport de la représentation et de l'objet comme condition intrinsèque de la représentation, 399. — Rapport de la représentation et de l'intention, 429-431. — Distinction de la représentation et de la représentation de la représentation, 430-431. — La relation de la représentation et de l'objet à l'intérieur du système de l'expérience, 435-463.

REPRODUCTION possible et reproduction nécessaire, 301 et sq.

SAGESSE. — Le kantisme réalise l'émancipation de la Sagesse, 476. — Insuffisance de la Sagesse, 477-478.

SCHÉMATISME, SCHÈME. — Voir *imagination*. — Relations du sché-

me et de l'image, 294 et sq. — Difficultés du schématisme, 408 (note).

SCIENCE. — Voir *expérience, induction*. — Le kantisme ne confère à la science d'autre garantie que celle d'une conformité aux exigences de la conscience constructive, 475-476.

SENS. — Voir *conscience, imagination, sens externe, sens interne*. — Irréductibilité de la forme des deux sens, 94-95. — Impossibilité de faire passer une donnée d'un sens à l'autre, 217 (texte et note). — La notion de sens exige une déduction transcendentale, 225.

SENS EXTERNE. — Voir *causalité, espace, intuition, objet, passivité, permanent*. — Modalité existentielle de l'objet du sens externe, 207-249. — Que faut-il entendre par « hors de moi » ? 207 et sq. — Chose en dehors de moi et simple représentation d'une chose en dehors de moi, 212 et sq. — Le « hors de moi » ne peut avoir une valeur purement conceptuelle, 227. — L'espace ne peut fournir par lui seul l'en dehors de moi, 228 et sq. — Extériorité qualitative dans la perception, 230. — Extériorité éclairée par la catégorie et complétée par l'altérité, 231.

SENS INTERNE. — Voir *affection, conscience, je, moi, objet*. — En quel sens peut-on parler de dogmatisme du sens interne dans les textes antérieurs à la Critique ? 75 (note). — Rejet du privilège du sens interne dans le domaine de la succession, 78 et sq. — Comment faut-il interpréter dans le kantisme la doctrine du sens interne et celle du temps comme forme du sens interne ? 175-177 (note). — Le sens interne assimilé à l'aperception empirique, 309-310. —

Le sens interne comme ensemble des représentations-événements déterminant le moi passif, 327.

SENSATION. — Voir *intuition, objet, perception*. — Ce n'est pas dans la sensation que se réalise le privilège du cogito cartésien, 10-11. — La sensation comme cause occasionnelle du jaillissement du « je pense », 29-30 (texte et note), — comme contre-coup de l'acte spirituel dans le sens interne, 30 (note), 34 et sq. (texte et note). La sensation n'est point par elle-même dans le temps, 29-30 (texte et note), 37. — Elle est aveugle, 154 (note 1), 223 (texte et note), 236, 313. — La sensation comme phénomène de la chose, comme phaenomenon materialiter spectatum, 77, 152, 177, 286, 366, 373, 394, 459. — Le problème de la conscience dans la sensation, 282-284. — La sensation considérée dans l'Uebergang comme provoquée par l'activité spirituelle en exercice, 284-286. — La sensation comme rapportée à un objet et la sensation comme déterminant l'éveil du pouvoir de connaître, 379. — Comment sont envisagées la sensation et la perception à l'intérieur du système de l'expérience, 437 et sq.

SENSIBILITÉ. — Voir *affection, autoposition, formes de la sensibilité, passivité, phénomène*. — Refus à la sensibilité de tout pouvoir de liaison, 341.

SIMULTANÉITÉ. — Voir *appréhension, espace*. — Elle n'est pas une donnée passive, mais une représentation a priori dans laquelle on prend l'espace comme fondement, 256 et sq.

SPECTATEUR ÉTRANGER des Paralogismes. — 65 (note), 87 (note 1), 117-118, 120, 139, 172, 370, 385, 465.

SPONTANÉITÉ. — Voir *autonomie de la pensée, autoposition*.

SUBJECTIF et OBJECTIF. — Voir *comparaison, conscience, moi, objet, temps*. — Série ou succession subjective et série ou succession objective, 64-65 (note), 82-83 (note), 83 et sq. — Paralogisme consistant à passer de la permanence et de l'identité subjectives à la permanence et à l'identité objectives, 66 (note 2), 87 (note 1), 117 (note), 121-122, 465-466. — La communion des représentations dans une unité constituante ne saurait être assimilée à une série subjective, 136-137. — Étendue subjective et étendue objective, 229. — Nous nous plaçons immédiatement dans l'objectif, 270-271. — La subjectivité n'est pas une donnée que l'on constate, mais une construction, 313-314, 469.

SUBSTANCE. — Est-elle chez Descartes connue immédiatement par elle-même ? 13. — Substance et objet, 425.

SUCCESION. — Voir *appréhension, conscience, espace, pluralité, subjectif et objectif, temps*. — L'idéalisme problématique admet-il une certitude portant sur la réalité de la succession dans les phénomènes du sens interne ? 68 et sq. (texte et note). — La succession n'est pas une chose en soi, 71. — Elle n'est pas un phénomène de la chose, 77. — Rapport de la succession ou du changement et du temps, 78 et sq. — La succession est le produit d'une construction dans laquelle le temps est pris comme fondement, 81. — On ne doit pas accorder un privilège au rapport de succession, 257.

SUJET. — Voir *conscience, construction, je, moi*. — Philosophie du sujet et philosophie de l'objet, 56 et sq. — Le sujet comme chose en soi dans l'Ueber-

gang, 183. — Kant recule devant une philosophie du sujet, 184 et sq.

SYNTHÈSE. — Voir *analyse, appréhension, imagination, psychologie rationnelle*.

TEMPS. — Voir *autoposition, conscience, espace, formes de la sensibilité, intuition, moi, perception, permanent, sens, sens interne, succession*. — Subordination du cogito au temps dans le cartésianisme, 18 et sq. — Le temps n'appartient pas aux affirmations légitimes comprises dans le cogito, 18 (note 3), 40, 68-69 (note), 251. — La représentation du temps implique le concours de l'espace comme instrument de figuration, 91, — mais les objets situés dans cet espace auxiliaire n'y prennent pas trois dimensions et ne sont pas considérés comme agissant sur le moi, 96-97. — L'infinité du temps a-t-elle sa source dans le programme indéfini du déroulement spatial? 98-99. — Le temps en lui-même ne peut être perçu, 101. — Le temps ne peut nous faire connaître l'objet déterminable, 106, 425. — Différentes interventions du temps dans la constitution de l'expérience interne, 170 (note 1). — Le problème de la distinction du temps dans la série des impressions successives, 266-278. — Le problème de la genèse des représentations de l'espace et du temps, 321-365. — Le temps objectif n'est pas une forme de réceptivité mais une façon de nous représenter la présence en nous des sensations et des perceptions traitées comme des événements, 379-380. — Temps et réflexion, temps et activité spirituelle, 380 et sq. — Le temps comme instrument de constitution de soi et non pas seule-

ment comme instrument de représentation, 387. — Le temps sous-tendu par la causalité prend les caractères d'un concept, 427.

TRANSCENDANCE. — Voir *immanence*.

TRANSCENDENTAL. — Voir *autonomie de la pensée, autoposition, conscience, dynamisme, idéalisme, imagination, immanence, intemporalité, je, moi, réalisme, reconnaissance, représentation, sens*. — La méthode transcendentale nous permet de justifier l'introduction du permanent et du sens externe ainsi que de montrer, d'une manière générale, qu'une idée n'est pas une pseudo-idée, 241-242. — La méthode transcendentale et la vérité de l'expérience, 433-434, — comme ensemble de procédés de construction et de contrôle, 467, — comme fonctionnement de la pensée en exercice, comme instrument d'amélioration et d'approfondissement de ce fonctionnement, 474.

UNIVERS. — Voir *conscience, dynamisme, expérience, idéalité, identité, intention, je, phénomène*. — Le « je » assimilé à l'Idée d'Univers dans l'Uebergang, 52 (note 1), 265 (note 3), 428. — L'Univers comme conceptus singularis dans ce même ouvrage, 52 (note 1), 334 (note 2), 428-429, — comme naturé du « je » qui, en lui, se fait objet, 135-136. — L'Univers et le moi posés dans un acte unique de détermination, 148. — L'Idée d'Univers comme principe judicatoire suprême de toutes les conceptions ou réalisations fragmentaires de l'esprit, 247.

UNIVERSALITÉ. — Valeur universelle négative du monde de l'entendement et valeur universelle positive du monde moral, 196 (note

4). — Objectivité et universalité, 397 et sq.

VÉRITÉ. — Voir *a priori*, *dynamisme*, *expérience*, *mathématiques*, *objet*, *représentation*. — Conception analytique et constructive de la vérité, voir *analyse*. — Nécessité d'étendre le domaine de la vérité au delà de la sphère du construit, 56 et sq., 250-251. — Conception exclusive de la vérité sur le type constructif dans le kantisme, 185 et sq. — Comparaison de la raison théorique et de la raison pratique à ce point de vue, 195 et sq. — Le problème de l'accord des représentations dans leur accord avec

l'objet, 392 et sq. — Le problème de la conformité de la sensibilité materialiter spectata aux exigences de l'entendement, 400 et sq. (texte et note). — Le critère de la vérité placé dans l'ensemble des représentations, 434.

WAHRNEHMUNG = PERCEPTION. — Voir ce mot.

ZUSAMMENSETZEN = LIER ; ZUSAMMENGESETZT = LIÉ — Voir ces mots ; voir également *conscience*, *détermination*.

Index des noms propres et des textes

Les chiffres en caractères gras renvoient aux pages du présent ouvrage

I. — Kant

a) ŒUVRES PUBLIÉES PAR LUI

Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio (1755), Ak. I, 411-412 ; **405**.

Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren erwiesen (Démonstration de la fausse subtilité des quatre figures du syllogisme) (1762), Ak. II, 59-60 ; **254**.

Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume (Du premier fondement de la différence des régions dans l'espace) (1768), Ak. II, 381-382 ; **351** ; — sans pagination, **334, 355**.

De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis (Dissertation de 1770), Section II, § 4, Ak. II, 393 ; **336** ; — § 5, Ak. II, 393-395 ; **312** ; — Section III, § 13, Ak. II, 398 ; **336** ; — § 14, Ak. II, 399 ; **348** ; — Ak. II, 401 ; **336 et 337** ; — § 15, Ak. II,

403 ; 348 et 351 ; — Ak. II, 404 ; **336** ; — Ak. II, 406 ; **106 et 348** ; — Ak. II, 406 ; **337** ; — Section IV, § 16, Ak. II, 407 ; **338** ; — sans pagination, **199, 339, 352, 353, 354, 355**.

Kritik der reinen Vernunft (Critique de la raison pure) 1^{re} édit. 1781, 2^e édit. 1787. — Les textes de la 1^{re} édition sont dans Ak. IV ; les textes communs aux deux éditions et ceux de la seconde sont dans Ak. III. Le premier chiffre renvoie à Ak. et le second à T. P.

1^{re} ÉDITION. — 17, 39 ; **283** ; — 33, 67 ; **347** ; — 74, 124 ; **261, 342** ; — 76, 128-129 ; **261** ; — 77, 130 ; **33, 87, 171** ; — 77, 131 ; **257, 267** ; — 77, 131-132 ; **342** ; — 77, 132 ; **278** ; — 78, 133 ; **280** ; — 78, 134 ; **293, 302** ; — 78-79, 134-135 ; **278** ; — 79, 136 ; **81, 303** ; — 79, 138-137 ; **303** ; — 80, 137-138 ;

392, 411, 412 ; — 80, 138-139 ;
302 ; — 81, 139 ; **272** ; —
 81, 140 ; **310** ; — 82, 142 ;
281, 417 ; — 83, 143 ; **415** ;
 84-85, 147-148 ; **301** ; —
 84 et 90, 146 et 159 ; **419** ;
 — 86, 151 ; **262** ; — 87, 153 ;
48 ; — 88, 153 ; **46** ; — 89,
 156 ; **291, 292, 316** ; — 90,
 160 ; **294** ; — 91, 161 ; **294**,
295 (note 1) ; — 221, 327 ;
102, 111, 116 ; — 221 327-
 328 ; **110** ; — 221, 328 ; **112**,
124 ; — 222-224, 330-333 ;
116 ; — 223, 331 ; **121** ; —
 223, 331-332 ; **198** ; — 224,
 332 ; **43** ; — 224, 332-333 ;
125 ; — 227, 337 ; **125, 189** ;
 — 228, 338 ; **43, 102, 111** ;
 — 228, 338-339 ; **66** (note
 2) et **87** ; — 228-229, 338-
 339 ; **116** ; — 228, 339 ; **65**
 (note), **87** ; — 228-229, 339-
 340 ; **198** ; — 229, 340 ; **87**,
112, 122 ; — 229-230, 341 ;
111 ; — 230, 342 ; **71** ; —
 231, 343 ; **69, 72** ; — 232,
 345 ; **72** ; — 232, 346 ; **86** ;
 — 233, 346-347 ; **77** ; — 234,
 348 ; **77** ; — 237-238, 353-
 354 ; **77** ; — 233, 346 ; **154** ;
 — 233, 347 ; **73** ; — 233,
 346-347 ; **210** ; — 237, 352-
 353 ; **73** ; — 238, 354 ; **220** ;
 — 239, 355 ; **108, 111, 126**,
180, 425 ; — 240, 357 ; **118** ;
 — 240-245, 358-365 ; **221** ;
 — 241, 359 ; **230** ; — 242,
 361 ; **231** ; — 248, 369 ; **129** ;
 — 248-249, 370 ; **198** ; —
 249, 371 ; **126** ; — 250, 372 ;
102, 111, 127 ; — 250, 373 ;
158, 185 ; — 252, 375 ; **198** ;
 — sans pagination: Cri-
 tique, 1^{re} édit., **30** (note
 1), **34** (note), **49** (note 1),
62 (note 1), **215, 222, 235**,
233 ; — Dédution trans-
 cendentale, 1^{re} édit., **279**,
282, 289, 300, 319, 352 (no-
 te), **400, 430** ; — Paraloi-
 gismes, 1^{re} édit., **33** (note),

43 (note 1), **208, 215, 216**,
217, 222, 235.
 1^{re} et 2^e ÉDITIONS. — 46, 59 ;
324 ; — 50, 64 ; **345** ; — 50,
 64-65 ; **325** ; — 53, 67 ; **347** ;
 — 58, 73 ; **347** ; — 60, 75 ;
91, 171, 256 ; — 61, 77 ; **69** ;
 — 62, 77 ; **76, 79** ; — 62, 78 ;
71, 74 ; — 62-63, 78 ; **77** ; —
 74 et 75, 90 et 91 ; **324** ; —
 79, 95 ; **392** ; — 91, 109 ;
342 ; — 91, 110 ; **292, 293**,
303 ; — 92, 110 ; **294, 296** ;
 — 100, 119 ; **31, 284, 324** ;
 — 100-101, 119 ; **204** ; —
 102, 121 ; **288** ; — 103, 112 ;
288 ; — 117, 145 ; **216** ; — 117,
 146 ; **216** ; — 124, 160 ; **216** ;
 — 134, 176 ; **343** ; — 135,
 177 ; **299** ; — 136, 178 ; **299**,
408 ; — 137, 178 ; **298, 301** ;
 — 144, 187 ; **301** ; — 145,
 188 ; **433** ; — 149, 192 ; **347** ;
 — 154, 197 ; **348** ; — 159,
 203 ; **420** ; — 161, 204 ; **64** ;
 — 163, 207 ; **93, 292, 320**
 (note 1), **425** ; — 163 et 166,
 207 et 210 ; **101** ; — 165,
 210 ; **425** ; — 166, 210 ; **102** ;
 — 169, 213 ; **433** ; — 172,
 217-218 ; **415** ; — 185, 232 ;
188 ; — 186, 232 ; **153** ; —
 189, 236 ; **188** ; — 197, 245 ;
216 ; — 203, 251 ; **419** ; —
 205, 253 ; **264** ; — 223, 277-
 278 ; **173** ; — 225, 280 ; **408** ;
 — 263, 322 ; **31, 154, 189** ;
 — 265, 324 ; **116, 189** ; —
 265, 325 ; **32** ; — 265-266,
 325 ; **120, 198** ; — 266, 326 ;
189 ; — 294, 388 ; **256** ; —
 298-300, 392-394 ; **260** ; —
 308, 399-401 ; **114** ; — 339,
 429 ; **73** ; — 339, 430 ; **150** ;
 — 340, 430 ; **216** ; — 351 et
 354-355, 442 et 446 ; **257** ; —
 357-358, 449 ; **256, 264** ; —
 366 et 370-371, 458 et 462-
 463 ; **383** ; — 367, 459 ; **383** ;
 — 370-371, 462-463 ; **193** ; —
 373, 465 ; **382** ; — 374, 466 ;
124 ; — 376, 468 ; **383** ; —

376-377, 469 ; **382** ; — 429-433, 525-529 ; **313** (note), **404** ; — 432, 527 ; **434** ; — 437, 533 ; **313, 404** ; — 450, 546-547 ; **127** ; — 460, 558 ; **287** ; — 472, 571 ; **420** ; — 473, 572 ; **421** ; — 483, 583 ; **403** ; — 500 et 510, 601 et 611 ; **403** ; — 510-511, 612-613 ; **111, 125** ; — 532, 635 ; **392** ; — sans pagination : Critique en général, **52, 190** (note 1), **355, 356, 363, 369** (note 2), **401** (note 1), **405** (note), **406** (note), **407** (note), **461, 462** (note 1), **474** ; — Esthétique transcendentale, **346, 352** ; — Analytique transcendentale, **35** (note) ; — Déduction transcendentale, **290** (note) ; — Analytique des principes, **226** ; — Anticipations de la perception, **285** ; — Deuxième analogie de l'expérience, **432** (note) ; — Dialectique transcendentale, **368**.

2^e ÉDITION. — 24, 35 ; **67** (note), **147, 165** ; — 24, 36 ; **140, 182, 228** ; — 27, 39 ; **283** ; — 53, 67 ; **347** ; — 70, 86 ; **35, 82, 141, 287, 351** ; — 108, 129 ; **287** ; — 108-109, 129 ; **48-49** ; — 109, 130 ; **255** ; — 109-110, 131 ; **170** ; — 110, 132 ; **44, 310** ; — 110, 132-133 ; **46** ; — 110, 133 ; **46, 198** ; — 111, 134-135 ; **416** ; — 111-112, 135 ; **329** ; — 112, 135 ; **342, 344** ; — 112, 136 ; **44, 289, 402** ; — 112, 136-137 ; **46, 140, 198** ; — 113, 138 ; **342, 345** ; — 113-114, 138 et sq. ; **311** ; — 116, 143-144 ; **198** ; — 119, 150-151 ; **225** ; — 120, 151 ; **304** ; — 120-121, 153 ; **141** ; — 121, 154 ; **99, 271** (note 1), **276, 325-326** ; — 121, 155 ; **264** ; — 122, 155-156 ; **150, 160** ; — 122, 156 ;

91 ; — 122-123, 157 ; **172-173** ; — 123, 158 ; **181, 182, 195, 351** ; — 123, 159 ; **160** ; — 124, 159 ; **351** ; — 124, 160 ; **282** (note), **320-321** ; — 125, 161 ; **282** (note), **321, 342, 344, 345, 346** ; — 125, 162 ; **282** (note), **321, 359-360** ; — 126, 163 ; **282** (note), **321** ; — 127, 165 ; **282** (note), **321** ; — 158-159, 202 ; **293** ; — 159 et 162, 202 et 206 ; **101** ; — 167, 212 ; **101, 292, 320** (note 1) ; — 190, 237 ; **69** ; — 191, 238 ; **68, 147, 212** ; — 192, 239 ; **63-64, 67** (note), **95, 98, 182, 228, 246** ; — 192, 240 ; **101** ; — 193, 240 ; **102, 110** ; — 200, 248 ; **142** ; — 200, 248-249 ; **91** ; — 201, 249 ; **102** ; — 267, 327 ; **186** ; — 268, 331 ; **44** ; — 269-270, 336-337 ; **198** ; — 270, 338 ; **102, 110, 111** ; — 270, 339 ; **122** ; — 272-273, 346-347 ; **90** ; — 274, 349 ; **118, 129** ; — 274, 350 ; **7** ; — 274, 352-353 ; **198** ; — 275, 356 ; **7, 102, 111, 118, 120, 158** ; — 275-276, 356-357 ; **29, 31** (note), **64, 108, 178** (note 1) ; — 276, 357 ; **35** (note), **153** ; — 278, 365 ; **159, 184** ; — 279, 368 ; **152** ; — 279, 368-369 ; **158-159, 186** ; — 279, 369 ; **121** ; — 279, 369-370 ; **182** ; — 279, 370-371 ; **196** ; — 280, 372 ; **195, 196** ; — sans pagination : Critique, 2^e édition, **30** (note 1), **34** (note), **62** (note 1), **208, 219** (note), **228, 238, 318** (note 2) ; — Préface, **297** (note) ; — Déduction transcendentale des catégories, **320** (note 1) ; — § 16, § 17, § 18 ; **419** ; — § 18 ; **305, 420** (note 1) ; — § 21 ; **408** ; — § 24 ; **35** (note), **77** (note 1), **173** (note), **309** ; — § 26 ; **322** ; — § 27 ; **405,**

409 ; — Paralogismes 4) ; 63.

Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können (Prolégomènes à toute métaphysique future qui voudra se présenter comme science) (1783). — Les textes se trouvent dans Ak. IV.

§ 4, 273; 44; — § 4, 274; 322; — § 5 (note), 276 ; 43 ; — § 12, 284 ; 351 ; — § 13, 285-286 ; 351 ; — § 13 (remarque II), 289 ; 396 ; — § 18, 298 ; 316, 318, 413 ; — § 18, et sq. ; 397, 412 ; — § 19, 299 ; 311, 398, 432 ; — § 20, 300 ; 311, 316 ; — § 20, 300 et 301 ; 318 ; — § 21 a, 304 ; 312, 316, 318 ; — § 22, 304 ; 312, 316, 318 ; — § 25, 307 ; 425 ; — § 36 (note) ; 405, 409 ; — § 38, 321-322 ; 341, 345 ; — § 38 (in fine) ; 403 ; — § 39 ; 424 ; — § 39 (note) 325 ; 425 ; — § 46 (note), 334 ; 30, 34 ; — § 46, 334 ; 116, 189 ; — § 49 ; 208 ; — § 49, 336 ; 150, 369 ; — § 49, 337 ; 68, 156, 210 ; — § 53, 346 ; 38, 375 ; — sans référence précise, 62, 190, 192, 313, 363, 369, 404, 405, 461, 474.

Recension von Schulz's Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen ohne Unterschied der Religion (Compte-rendu de l'Essai de Schulz ayant pour objet de conduire à la morale valable pour tous les hommes sans distinction de religion) (1783) Ak. VIII, 13-14 ; 134, 193-194, 199.

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Fondements de la Métaphysique des mœurs) (1785), Ak. IV,

448 ; Delbos, 183-184 ; 200 ; — IV, 450 et sq. ; Delbos, 187 et sq. ; 193 ; — IV, 451 ; Delbos, 189 ; 180, 187 ; — sans référence précise, 474.

Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft (Premiers principes métaphysiques de la science de la Nature) (1786), Ak. IV, 476 (note) ; 405 ; — IV, 483-484 ; 351 ; — IV, 542-543 ; 30, 34, 122, 130, 155, 189.

Kritik der praktischen Vernunft (Critique de la raison pratique) (1788), Préface, 197 ; — Ak. V, 13 ; Picavet 19 ; 434 ; — V, 30 ; P. 48 ; 194 ; — V, 31 ; P. 51 ; 201 ; — V, 31 ; P. 52 ; 203 ; — V, 32 ; P. 53 ; 198 ; — V, 42 et 47 ; P. 70 et 79 ; 203 ; — V, 65-66 ; P. 115-116 ; 196 ; — V, 99-100 ; P. 179-180 ; 383 ; — V, 137 ; P. 249 ; 198 ; — sans référence précise, 474.

Kritik der Urtheilskraft (Critique de la faculté de juger) (1790), Ak. V, 251 ; Barni I, 150 ; 263 ; — V, 258-259 ; B. I, 163 ; 263 ; — V, 468 ; B. II, 201-202 ; 204 ; — sans référence précise, 389, 407 et 409.

Ueber eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll (Sur une découverte d'après laquelle toute nouvelle Critique de la raison pure serait rendue inutile par une plus ancienne) (1790), [Contre Eberhard], Ak. VIII, 202-203 ; 360, 361 ; — VIII, 222 ; — 284, 298, 357 ; — VIII, 235 ; 131 ; — VIII, 249-250 ; 90, 220, 406, 409.

Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (La Religion dans les limites de la simple raison) (1793), Ak. VI, 20, 21, 22, 25, 32, 39, 41 ; 205 ; — VI, 31 ; 385, 388 ; — sans référence précise, 384, 474.

Das Ende aller Dinge (La fin de toutes choses) (1794), Ak. VIII, 327 ; 202 ; — VIII, 334 ; 38.

Zu Sömmerring : über Das Organ der Seele (A Sömmerring : Sur l'organe de l'âme) (1796). — Voir **Correspondance**.

Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (Anthropologie au point de vue pragmatique) (1798), Ak. VII, 133 ; 58 ; — VII, 134 (note) ; 150, 161, 163 ; — VII, 140-141 ; 161 ; — VII, 142 ; 150 ; — sans référence précise, 371.

b) ŒUVRES PUBLIÉES PAR DES TIERS
ET ŒUVRES POSTHUMES

Correspondance. — Lettres : de Lambert, X, n° 57 ; 69-70 ; — de Mendelssohn, X, n° 59 ; 70, 90 (note 1) ; — à Marcus Herz, X, n° 65 ; 71, 73-78, 374, 394, 396, 399, 400, 405, 432 ; — à Bernouilli, X, n° 259 ; 69 ; — de Salomon Maimon, XI, n° 330 ; 408 ; — à Marcus Herz, XI, n° 340 ; 166, 253, 254, 282, 293, 408 ; — de Kiesewetter, XI, n° 371 ; 26 ; — à Rehberg, XI, n° 418 ; 91 ; — de Salomon Maimon, XI, n° 455 ; 435-436 ; — à Beck, XI, n° 468 ; 26, 324, 343, 434 ; — au prince de Beloselsky (brouillon), XI, n° 487 ; 255, 282, 290 ; — à Beck, XI, n° 488 ; 346, 352 ; — à Beck, XI, n° 516 ; 399 ; — à Beck, XI, n° 595 ; 291 ; — à Beck, XI, n° 599 ; 409-410, 424 ; — de Beck, XI, n° 604 ; 435 ; — à Sömmerring, XII, n° 636 ; 217, 236, 237, 451 ; — à Beck, XII, n° 719 ; 371.

Nachträge zu Kants Kritik der reinen Vernunft aus Kants Nachlass herausge-

geben von Benno Erdmann (Kiel 1881), VI, CLV ; 41 ; — CLX ; 42 ; — LXXIV ; 66, 87 ; — LXXIX ; 93.

Ueber Philosophie überhaupt zur Einleitung in die Kritik der Urtheilskraft (Sur la philosophie en général, pour servir d'introduction à la Critique du jugement) publié par Beck en 1794, — 204.

Aus den Rostocker Kanthandschriften, von Wilhelm Dilthey in Berlin (Archiv für Geschichte der Philosophie, Band III, 1890) [Réponse aux dissertations de Kästner], — 187, 346, 348, 349, 360, 361.

Ueber die von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage : welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnitz und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat ? publié par Rink, 1804 [Progrès de la Métaphysique]. — Hartenstein VIII,

526-527 ; **346** ; — VIII, 530-531 ; **161, 166** ; — VIII, 531 ; **36, 173** ; — VIII, 537 ; **317**.
Lose Blätter. — Nous donnons successivement la lettre ou le numéro servant à désigner les feuilles considérées, — le tome de Reicke, — le tome et le numéro de l'édition de l'Académie de Berlin. Exception est faite pour les Lose Blätter Kiesewetter qui ne figurent pas dans le recueil de Reicke — et pour certaines Lose Blätter de Reicke non publiées encore par l'Académie de Berlin. — A1 H I ; XIV, 13 ; **336** ; — § 7 H I ; XVII, 4674 ; **330, 135, 332, 338** (note 2) ; — § 8 H I ; XVII, 4675 ; **135, 402, 424** ; — § 10 H I ; XVII, 4676 ; **135, 170** ; — § 11 H I ; XVII, 4677 ; **135, 172** ; — § 12 H I ; XVII, 4678 ; **135, 330, 332, 338** (note 2) ; — § 13 H I ; XVII, 4679 ; **425** ; — § 15 H I ; XVII, 4681 ; **135, 238, 403** ; — § 8 H I ; XVII, 4684 ; **135** ; — D 21 H I, XVII, 4756 ; **348** ; — D 24 H I ; XVIII, 5642 ; **393** ; — C 3 H I ; XVIII, 5643 ; **237, 346** ; — D 11 H I ; XVIII, 5653 ; **73, 91, 92, 98, 124, 142, 157, 219, 234, 244, 248** ; — D 7 H I ; XVIII, 5654 ; **67** (note), **88, 232, 244, 248** ; — B 6 H I ; XVIII, 5655 ; **84, 85, 155, 371** ; — Kiesewetter, XVIII, 5660 ; **32-37, 173** ; — Kiesewetter, XVIII, 6311 ; **36, 67, 68, 69, 73, 101, 102, 173** ; — D 8 H I ; XVIII, 6313 ; **64, 66** (note 2), **99, 144, 243, 248** ; — D 2 H I ; XVIII, 6314 ; **51, 92, 395** ; — B 7 H I ; XVIII, 6315 ; **73, 90** (note 4), **95, 218,**

219, 225, 233, 244, 245, 246 ; — D 10 H I ; XVIII, 6316 ; **245** ; — E 74 H II ; XVIII, 6319 ; **36, 95, 100, 154, 186** ; — F 7 H I ; XVIII, 6323 ; **83, 91** ; — E 2 H II ; XVIII, 6342 ; **187** ; — E 39 H II ; XVIII, 6346 ; **348** ; — C 2 H I ; XVIII, 6359 ; **408** ; — B 12 H I ; **294, 419** ; — C 1 H I ; **150** ; — C 12 H I, **133** ; — D 13 H I ; **205** ; — D 15 H I ; **223, 245** ; — E 3 H II ; **204** ; — E 10 H II ; **235, 249** ; — E 21 H II ; **255, 282** ; — E 53 H II ; **348** ; — E 62 H II ; **205** ; — F 5 H II ; **91, 219, 245** ; — G 9 H III ; **193, 284** ; — sans référence précise, **401** (note).
Reflexionen. — Nous donnons successivement le tome et le numéro de l'édition de l'Académie de Berlin, le tome et le numéro du recueil d'Erdmann. — XV (I Hälfte), **413** ; II, **935** ; **250, 284** ; — XVII, **3789** ; II, **393** ; **348** ; — XVII, **3930** ; II, **513** ; **335** ; — XVII, **3955** ; II, **274** ; **335** ; — XVII, **3957** ; II, **278** ; **325, 335** ; — XVII, **3958** ; II, **275** ; **325, 335** ; — XVII, **3961** ; II, **277** ; **325, 335** ; — XVII, **3965** ; II, **273** ; **335** ; — XVII, **4040** ; II, **387** et **388** ; **131** ; — XVII, **4046** ; II, **358** ; **100** ; — XVII, **4048** ; II, **372** ; **335** ; — XVII, **4054** ; II, **1039** ; **120** ; — XVII, **4071** ; II, **373** ; **335** ; — XVII, **4073** ; II, **361** ; **352** ; — XVII, **4122** ; II, **1164** ; **76** ; — XVII, **4174** ; II, **378** ; **330** ; — XVII, **4183** ; II, **532** ; **348** ; — XVII, **4220** ; II, **1517** ; **76** ; — XVII, **4254** ; II, **1157** ; **199** ; — XVII, **4349** ; II, **1156** et **1162** ; **199, 200** ; — XVII, **4423** ; II, **386** ; **81** ;

— XVII, 4424 ; II, 630 ;
348 ; — XVII, 4440 ; addit.
à II, 470 ; **254** ; — XVII,
4473 ; II, 925 ; **405** ; —
XVII, 4634 ; II, 942 ; **324** ; —
XVII, 4636 ; II, 287 ; **287** ;
— XVII, 4707 ; II, 357 ;
347 ; — XVII, 4723 ; II,
952 ; **76, 181** ; — XVIII,
4856 ; II, 327 ; **323** ; —
XVIII, 4904 ; II, 949 ; **193** ;
— XVIII, 4968 ; II, 417 ;
255, 283 ; — XVIII, 4998 ;
II, 418 ; **90** ; — XVIII, 5049 ;
II, 969 ; **76, 181** ; — XVIII,
5090 ; II, 962 ; **51** ; —
XVIII, 5221 ; II, 945 ; **330** ;
— XVIII, 5299 ; II, 618 ;
348 ; — XVIII, 5441 ; II,
286 ; **124, 193** ; — XVIII,
5453 ; II, 1320 ; **154** ; —
XVIII, 5709 ; II, 1195 ; **247** ;
— XVIII, 5811 ; II, 377 ;
131 ; — XVIII, 5923 ; II,
983 ; **317** ; — XVIII, 5934 ; II,
984 ; **312** ; — XVIII, 5975 ;
II, 1189 et 1190 ; **38, 373** ;
— sans référence précise,
401.

Opus postumum. —

a) d'après KRAUSE. Les
chiffres renvoient aux nu-
méros.

59 ; **359, 420** ; — 80 b ; **359** ;
— 81 a ; **359** ; — 81 b ; **169,**
210 ; — 82 e et Adickes A
623 p. 635 ; **357** ; — 84 b ; **359** ;
— 84 c ; **168, 191** ; — 86 et
Adickes A 622 p. 643 ; **146** ;
— 87 a ; **168, 191** ; — 87 c ;
168, 191 ; — 93 ; **168, 191** ;
— 98 ; **160, 359** ; — 99, **142** ;
— 102 ; **168, 191** ; — 104 ;
39, 375 ; — 107 a ; **360** ; —
111 ; **160, 168, 191** ; — 126
b ; **166** ; — 134 a ; **142** ; —
149 b ; **172** ; — 150 et Adic-
kes A 436 f p. 292 ; **460** ; —
153 a et Adickes A 438 f
p. 303 ; **172, 461** ; — 159 a ;
439 ; — 160 et Adickes A
286 p. 300 ; **458** ; — 162 a ;

439 ; — 163 b ; **286** ; — 166 ;
456 ; — 168 ; **192** ; — 169 ;
168, 191, 192 ; — 170 ; **42,**
168, 191 ; — 171 a ; **168,**
191 ; — 171 c ; **192, 198** ; —
172 b ; **42, 168, 191** ; —
173 ; **42, 168, 192** ; — 175 ;
42, 168, 191 ; — 177 ; **42,**
192 ; — 178 ; **42, 192** ; —
179 ; **168, 191** ; — 180 ; **168,**
191, 192 ; — 181 ; **168, 191** ;
— 182 ; **42, 168, 191** ; —
183 ; **42, 168, 191** ; — 184 ;
42, 168, 191 ; — 185 ; **192** ;
— 187 b ; **360** ; — 188 ; **360** ;
— 194 ; **459, 461** ; — 203 et
Adickes A 440 p. 304, p.
656-657 ; **481** ; — 209 b ; **459,**
461 ; — 211 a ; **461** ; — 211
b et Adickes A 292 p. 299 ;
459, 461 ; — 211 c ; **459,**
462 ; — 212 et Adickes A
292 p. 301 (note 3) ; **462** ;
— 214 ; **250, 456** ; — 217 ;
250, 434, 456 ; — 218 ; **168,**
191, 193 ; — 219 et Adickes
C 344 f p. 284 ; **434** ; — 227
et Adickes A 287 p. 297
(note 2) ; **456, 460, 462** ; —
228 a ; **456** ; — 231 ; **168,**
191, 193 ; — 233 a ; **455** ; —
233 b ; **456** ; — 238 ; **434** ;
— 246 ; **166, 250, 456** ; —
253 ; **360** ; — 280 ; **404** ; —
292 ; **265** ; — 341 ; **250, 456** ;
— 361 ; **250, 456** ; — 363 ;
455 ; — 364 et Adickes C
581 p. 642 ; **146** ; — 365 ;
250, 456 ; — 367 ; **172**.

b) d'après ADICKES.

A 588, C 606, C 575, A
276, p. 255 ; **439** ; — A 285,
A 302, A 449, A 300 o, p.
295 (note 1) ; **459, 462** ; —
A 308, A 286, p. 300 ; **458** ;
— A 296, p. 301 ; **459** ; —
A 291, p. 303 (note 1) ; **462** ;
— A 621, p. 619 ; **136** ; —
C 545, p. 620 (note) ; **146** ;
— A 622, p. 635 ; **357** ; —
A 629, C 544, p. 636 ; **357** ;
— C 560, C 561 f, p. 637 ;

357 ; — C 563, C 566, C 568, A 571, p. 637 ; **358** ; — A 576, p. 638 ; **168, 191, 358** ; — A 577, p. 638 ; **168, 191, 193, 358** ; — C 582, p. 639 ; **358** ; — C 586 f, p. 639 ; **361** ; — C 595, C 600, C 559, p. 640 ; **358** ; — C 549, p. 641 ; **358** ; — A 576, C 555 f, p. 641 ; **423, 455** ; — A 574, p. 641 ; **168, 191, 358** ; — A 576, p. 641 ; **359** ; — C 600, p. 642 ; **359** ; — C 550, p. 644-645 ; **359** ; — A 569 p. 645 ; **359** ; — C 584 f, p. 646 ; **359** ; — C 588, p. 649 (note 1) ; **54, 184** ; — A 573, p. 650 ; **167, 183** ; — A 571, p. 652 ; **167, 183, 361** ; — C 551, p. 653 ; **168, 191** ; — C 560, p. 654 ; **183, 361** ; — A 470, p. 655 ; **172** ; — C 546 f, C 549, p. 670 ; **184** ; — C 557, p. 673 ; **184** ; — C 599, p. 674 ; **183, 423, 455** ; — C 593, p. 674 ; **422** ; — C 587, p. 688 ; **183** ; — C 555, p. 694 ; **343, 423, 455** ; — C 390, p. 751 ; **55, 184** ; — C 379, p. 751 (note 2) ; **54, 184** ; — C 333, p. 756 ; **54, 184, 456, 464** ; — C 384, p. 756 ; **54, 184, 464** ; — C

373, p. 757 ; **54, 184** ; — C 342, p. 757 ; **456** ; — C 343, C 349, p. 761 ; **55, 184** ; — C 380, p. 766 ; **55, 184** ; — C 380, p. 767 ; **55, 184** ; — C 379, p. 794 ; **55, 184** ; — C 322, p. 800 ; **55, 184**.

c) sans référence précise : **52** (note), **103** (note), **147, 190** (texte et note), **265** (note 3), **285, 332** (note 1), **334**, (note 2), **363, 364, 367, 387, 389** (note), **405** (note), **410, 428, 429, 454, 463, 468, 469, 470-471, 473, 474**.

Vorlesungen. — a) d'après ERDMANN, **Mittheilungen über Kant's metaphysischen Standpunkt in der Zeit um 1774** (Philosophische Monatshefte, Band XX, 1884) ; — **75-76, 106**.

b) d'après HEINZE, **Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern** (Abhandlungen der philologisch-historischen Classe der Königlich-sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, Band XIX, 1894) ; — **76, 92, 98, 106-107, 122, 130, 173, 218, 219, 221, 249, 254-255**.

II. — Autres noms et textes

Adickes. — Voir Kant, **Opus postumum**. — **173, 387, 388, 444-446, 447, 448-449, 458, Kants Opus postumum dargestellt und beurteilt** (Kantstudien, Ergänzungshefte, n° 50, Berlin 1920) ; — **266, 289, 388, 446, 447, 450, 459, Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich als Schlüssel zu seiner Erkenntnistheorie** (Tubingen 1929) ; — **456, 457, 458, 463**.
Aénésidème (pseudonyme de

Schulze), **399**, (d'après Kant).

Amrhein, **5, 177, Kants Lehre vom « Bewusstsein überhaupt » und ihre Weiterbildung bis auf die Gegenwart** (Kantstudien, Ergänzungshefte, n° 10, Berlin 1909).

Archimède, **5**, (d'après Descartes).

Arnauld, **15**.

Basch (Victor), **295, 303, Du rôle de l'imagination dans**

- la théorie kantienne de la connaissance (Revue de Métaphysique et de Morale, 1904).
- Beck. — Voir Kant, **Correspondance**. — 408 (d'après Kant).
- Beloselsky (prince de). — Voir Kant, **Correspondance**.
- Benno Erdmann. — Voir Kant, **Nachträge, Reflexionen et Vorlesungen**. — 75, 199, **Eine unbeachtet gebliebene Quelle zur Entwicklungsgeschichte Kant's** (Philosophische Monatshefte, Band XIX, 1883); — 75, **Mittheilungen**, etc...; — 117, 163, 198, 212, 265, **Kants Kriticismus in der ersten und in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft** (Leipzig, 1878); — 291, 339, 346, **Reflexionen Kants zur Kritik der reinen Vernunft**, Band II (Leipzig 1884).
- Bergson, 92, 96, **Essai sur les données immédiates de la conscience** (Paris 1889); — 262, **Matière et Mémoire** (Paris 1896); — 391, (d'après M. Brunschvicg); — 50, 271, 272, 275.
- Berkeley, 441, **Three Dialogues between Hylas and Philonous**, etc...; — 61, 263, 266, 270, 441.
- Bernouilli. — Voir Kant, **Correspondance**.
- Blondel, 477.
- Blunt, 244, **La réfutation kantienne de l'idéalisme** (Revue de Métaphysique et de Morale, 1904).
- Bouillier (Francisque), 15, **Histoire de la philosophie cartésienne**, 3^e édition, 1868, tome I.
- Boutroux (Emile), 26, 447, **Etudes d'histoire de la philosophie** (Paris, 1897); — 444, 450, **La philosophie de Kant** (Paris, 1926); — 449, Jules Lachelier (Revue de Métaphysique et de Morale, Janvier-Mars 1921).
- Boutroux (Pierre), 297, **Les principes de l'Analyse mathématique**, tome II (Paris, 1919).
- Bréhier, 205, 417, **Histoire de la philosophie**, tome II (Paris 1930); — 259, **Chrysippe** (Paris 1910).
- Brunschvicg, 25, 373, 389-390, **La modalité du jugement** (Paris, 1897); — 43, 390, 476, **L'orientation du rationalisme** (Revue de Métaphysique et de Morale, Juillet-Septembre 1920); — 43, 390-391, 475, **Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale** (Paris, 1927); — 58, **L'expérience humaine et la causalité physique** (Paris, 1922); — 59, **L'idée critique et le système kantien** (Revue de Métaphysique et de Morale, Avril-Juin 1924); — 114, **La technique des antinomies kantienues** (Revue d'histoire de la philosophie, Janvier-Mars 1928); — 347, 448, **Les étapes de la philosophie mathématique** (2^e édition, Paris, 1922); — 391, **La querelle de l'athéisme** (Bulletin de la Société française de philosophie, Mai - Juin 1928); — 254, 380.
- Cassirer (Ernst), 25, 320, 394, 434, **Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit**, 2^e édit., Band II (Berlin, 1911).

- Caterus, 14.
 Clerselier, 8.
 Cohen (Hermann), 25, 79, 176, 222, 288, 296, 327, 339, **Kants Theorie der Erfahrung** (2^e édition, Berlin, 1885).
 Condillac, 253, 282.
 Delbos, 1, **Les facteurs kantians de la philosophie allemande de la fin du XVIII^e siècle et du commencement du XIX^e** (suite) *Revue de Métaphysique et de Morale* (Janvier-Mars 1920); — 2, 76, 133, 196, 203, 212, 338, 384, 394, 449, 474, **La philosophie pratique de Kant** (Paris 1905); — 89, 212, **Sur la notion de l'expérience dans la philosophie de Kant** (Bibl. du congrès international de philos., 1902).
 Descartes, A. T. IV, 113-114; 15; — V, 138; 8; — 221; 15; — 444-445; 8; — VI, 29; 5; — VII, 369-370; 18; — 509; 10; — 533-534; 9; — 559; 10; — VIII (2^e partie), 349; 15, 19; — IX (1^{re} partie), 19; 5, 8; — 22; 11; — 24; 12; — 21; 18; — 25; 11; — 86; 14; — 110-111; 8; — 134; 13; — 135; 13; — 136; 13; — 137; 14; — 172-173; 13; — 173; 14; — 190; 16, 17; — 205-206; 8; — 218; 9; — 225; 9; — IX (2^e partie), 29; 6; — 47; 14; — X, 514-515; 8; — 523; 6; — 523-525; 8; — sans référence précise, 20, 23, 27, 28, 40, 43, 50, 61, 65, 68, 69, 72, 84, 90, 95, 120, 259, 273, 470.
 Dilthey. — Voir Kant, **Aus den Rostocker**, etc. — 76.
 Eberhard. — Voir Kant, **Ueber eine Entdeckung**, etc... — 131, 223 (d'après Kant).
 Einstein, 80, **La théorie de la relativité restreinte et généralisée** (mise à la portée de tout le monde), Paris, 1921.
 Erdmann. — Voir Benno Erdmann.
 Euclide, 187 (d'après Kant).
 Fischer. — Voir Kuno Fischer.
 Gassendi, 8.
 Goblot, 402, 403, **Traité de logique** (Paris, 1918).
 Haering, 2, 86, 135, 177, 322, 332, 433, 446, **Der Duisburg'sche Nachlass und Kants Kritizismus um 1775** (Tubingen, 1910).
 Hamelin, 433, 466, **Essai sur les éléments principaux de la représentation** (Paris, 1907).
 Hannequin, 281, **Les principes de l'entendement pur, de leur fondement et de leur importance dans la Critique de la raison pure** (*Revue de Métaphysique et de Morale*, 1904).
 Heinze. — Voir Kant, **Vorlesungen**. — 75, 76.
 Herbart, 327 (d'après Riehl).
 Herz. — Voir Kant, **Correspondance**.
 Hobbes, 13.
 Hume, 259, 280, 301, 302, 310, 314.
 Kästner. — Voir Kant, **Aus den Rostocker**, etc.
 Kiesewetter. — Voir Kant, **Correspondance et Lose Blätter**.
 Krause. — Voir Kant, **Opus postumum**. — 286, **Die letzten Gedanken Imma-**

- nuel Kant's** (Hamburg 1902) ; — **457, Das nachgelassene Werk Immanuel Kant's**, etc...
 Kuno Fischer, **370-371** (d'après Vaihinger) ; — **372, 379.**
 Lachelier, **391, 476** (d'après M. Brunschvicg), **449** (d'après Emile Boutroux).
 Lambert. — Voir Kant, **Correspondance.** — **76, 78, 80, 90.**
 Leibnitz, **27, 56, 90, 218** (d'après Kant), **406** (d°), **407** (d°).
 Locke, **56, 335** (d'après Kant).
 Maïmon (Salomon). — Voir Kant, **Correspondance.** — **166, 253.**
 Mainzer, **256** (d'après Vaihinger).
 Marc Aurèle, **476.**
 Maréchal, **246, Le point de départ de la Métaphysique**, cahier III, **La Critique de Kant** (Museum Lessianum, section philosophique, Bruges et Paris, 1923).
 Mendelssohn. — Voir Kant, **Correspondance.**
 Monzel, **177, Die Lehre vom inneren Sinn bei Kant** (Bonn 1913) et **Kants Lehre vom inneren Sinn und der Zeitbegriff im Duisburg'schen Nachlass** (dans Kantstudien, Band XXV, 1920).
 Nabert, **30, 75, L'expérience interne chez Kant** (Revue de Métaphysique et de Morale, Avril-Juin 1924).
 Natorp, **53, Kant und die Marburger Schule** (dans Kantstudien, Band XVII, 1912).
 Newcastle, **8.**
 Newton, **141** (d'après Kant), **142** (d°).
 Nolen, **La Critique de Kant et la métaphysique de Leibnitz** (Paris, 1875).
 Platon, **16, 17, 27, 28, 53, 209, 374, 389.**
 Rademaker, **176-177, Kants Lehre vom innern Sinn in der Kritik der reinen Vernunft** (dans Kantstudien, Ergänzungshefte, n° 9, 1908).
 Raphson, **349** (d'après Kant).
 Rehberg. — Voir Kant, **Correspondance.**
 Reicke. — Voir Kant, **Lose Blätter.**
 Reinhold, **435, 436** (d'après Salomon Maïmon).
 Reininger, **176, Kants Lehre vom innern Sinn und seine Theorie der Erfahrung** (Wien 1900).
 Riehl, **280, 327, 394, 418, Der philosophische Kritizismus (Geschichte und System)**, Band I, 2° édition, Leipzig 1908.
 Robinson, **199, 353, Contribution à l'histoire de l'évolution philosophique de Kant** (Revue de Métaphysique et de Morale, Avril-juin 1924).
 Ruysen, **203, Kant** (Paris 1909).
 Schopenhauer, **260, Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde.**
 Schulz. — Voir Kant, **Recension von Schulz's Versuch** etc...
 Schultz (pasteur), **70**, (d'après Kant).
 Simmel, **319, Ueber den Un-**

- terschied der Wahrnehmungs und der Erfahrungsurtheile** (Kantstudien, Band I, 1897).
- Socrate, 374.
- Sömmerring. — Voir Kant, **Correspondance**.
- Spinoza, 18, 27, 323, 391, 464.
- Spir, 256 (d'après Vaihinger).
- Stöhr, 256 (d'après Vaihinger).
- Stoïcisme, 27, 254, 259, 476.
- Térence, 218 (d'après Kant).
- Vaihinger, 2, 212, 444-445, 446, 447, 458, **Zu Kants Widerlegung des Idealismus** (dans Strassburger Abhandlungen zur Philosophie, 1884). — 27, **Die Philosophie des als ob** (Berlin 1911); — 69, 79, 256, 266, 326, 346, 347, 351, 371, 372, 409, 444, 446, **Com-
mentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft** (Band I, Stuttgart, 1881; Band II, Stuttgart, 1892); — 260, 262, 457, 458, 463.
- Watson, 59, **The Cartesian Cogito ergo sum and Kant's Criticism of Rational Psychology** (Kantstudien, Band II, 1898).
- Witte, 256 (d'après Vaihinger).
- Zschocke, 320, **Ueber Kants Lehre vom Schematismus der reinen Vernunft** (Kantstudien, Band XII, 1907).
- Zwermann, 222, 278, 312, 320, **Die transcendente Deduktion der Kategorien in Kants « Kritik der reinen Vernunft »** (Kantstudien, Band V, 1901).
-

ERRATA

Nous n'indiquons ici que les fautes de références et les erreurs qui altèrent le sens du texte.

Page 34 (note, ligne 24) lire: *comme un objet du sens externe.*

Page 66 (note, ligne 29) après *in aller dieser Zeit befindlich* ajouter *Ak. IV, 228 ; T. P. 338-339.*

Page 77 (note, ligne 14) lire : *Ak. IV, 233, 234, 237-238 ; T. P. 346-347, 348, 353-354.*

Page 91 (note, ligne 13) après N° 6323 ajouter *p. 643*

Page 95 (note 2) lire : *Reicke E 74 H II.*

Page 106 (note, ligne 1) lire : *1^{re} édit., Ak. IV 339.*

Page 111 (note, ligne 6) lire : *Ak. III 510-511.*

Page 114 (note, ligne 2) lire : *T. P. 399 et 401.*

Page 132 (note, ligne 2) lire : *171 et sq. et 188 et sq.*

Page 146 (note, ligne 5) lire: *Krause 364 et Adickes C 581.*

Page 155 (note, ligne 14) lire : *Supra 34.*

Page 159 (note, ligne 17) lire : *T. P., 365.*

Page 161 (note, dernière ligne) lire: *(Hart. VIII, 530-531).*

Page 166 (note, ligne 1) lire: *26 Mai 1789.*

Page 166 (note, ligne 5) lire: *(qui ne sont pas conditionnés de cette manière).*

Page 170 (note, ligne 32) lire: *Ak. XVII, n° 4676,*

Page 180 (note 5) lire: *Ak. IV, 451; Delbos 189.*

Page 196 (note, ligne 3) lire: *Voir Delbos, la philosophie pratique de Kant, p. 461-462.*

Page 199 (note, ligne 13) lire: *et Robinson, Contribution à l'histoire de l'évolution philosophique de Kant (Revue de Métaphysique et de Morale, Avril-Juin 1924).*

Page 216 (note, ligne 9) lire : *T. P. 160.*

Page 267 (note) lire : *supra 257.*

Page 342 (note, ligne 1) lire: *1^{re} édit.*

Page 353 (note, ligne 2) lire: *loc. cit.*

Page 358 (note, ligne 15) lire: *(d° A 571, p. 637-638)*

Page 373 (texte, ligne 22) lire: *1189 (2).*

Page 381 (texte, ligne 29) lire: *comme des représentations; quand il s'agit,*

Page 384 (note, ligne 34) lire: *comme l'autoposition de la maxime suprême,*

Page 404 (note, ligne 23) lire: *433 au lieu de 436.*

Page 435 (note, lignes 13-14) lire: *n'est en elle-même rien, et quand j'aurai*

Page 458 (note, ligne 2) lire: *est pure spontanéité.*

Page 458 (note, ligne 13) lire: *(Wahrnehmung ou Empfindung)*

